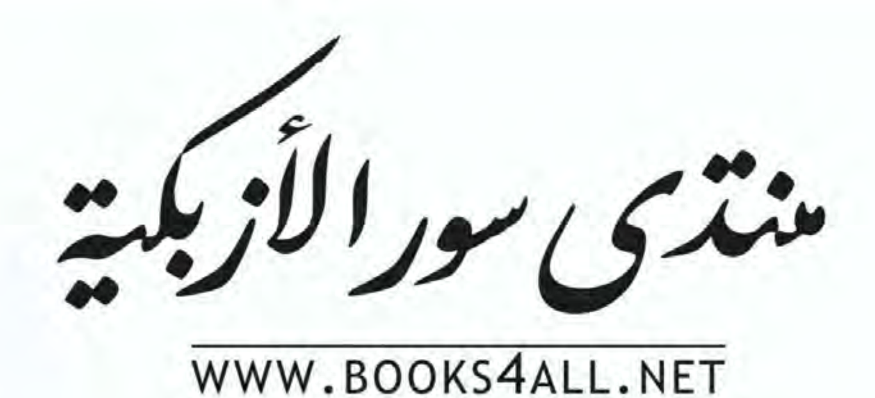
كتاب الأهالي رقم ٥٠

د. غالي شكري




منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

د. غالى شكرى

ثقافة النظام العشوائى

تكفير العقل وعقل التكفير

رئيس الحـــزب : **خالد محيى الدين**

رئيس مجلس الإدارة : **لطفى واكد**

مجلس التحرير: د.إبراهيم سعد الدين/ أبو سيف يوسف/ حسين عبد الرازق/ د.عبد العظيم أنيس/ عبد الغفار شكر/ د.محمد أحمد خلف الله.

الإدارة والتحرير: ٢٣شارع عبد الخالق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع

ترسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير.

الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة.

الأعداد السابقة : توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل ويحسب سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار أمريكى) ويضاف جنيه مصرى داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف «دولار» واحد خارجها إلى الثمن ويحول ثمن الكتاب بحوالة بريدية باسم الأهالى.

كتاب الأهالى سلسلة كتب شهرية تصدرها جريدة الأهالى

«حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى» مصر.

اعمال الصف والتوضيب الفنى: بوحدة أجهزة الجمع بجريدة «الأهالى» ٢٣ شارع عبد الخالق ثروت.

أما وقد صمتت مدافع الأمة عن الدفاع، وحول العدو نيران مدافعة إلى جبهة الوعى والانتماء فقد كان لابد وأن يصدر كتاب الأهالى ليكون بعض جهدنا المتواضع فى المعركة التى تدور على جبهة العقل ليساهم فى إعادة بناء الجسور المنهارة بين الطليعة والشعب وبين المواطن والوطن وبين الوطن والأمة وبين هؤلاء جميعاً والكون الذى نعيش فيه.

ولأننا نعيش فى عصر ثورة الاتصالات الذى يؤدى تدفق معلوماته إلى تشوش فى اليقين فإن حاجتنا إلى العودة للتبشير بالبديهيات وإعادة إحياء الذاكرة الوطنية لاتقل عن حاجتنا إلى التعمق الذى يحيى اليقين لا الذى يشوش عليه.

وإذا كان منطق الحركة السياسية اليومية يحتمل المساومة والوسطية فإن جوهر دور اليسار على صعيد الوعى والانتماء هو الهدم والبناء ذلك أن الأمر هنا أمر تكوين وتأسيس يتجاوز ضرورات الحاضر وقيوده إلى آفاق المستقبل وأحلامه.

كتاب الأهالى

ثقافة الهدم والبناء

رئيس التحرير: أمينة شفيق

الغلاف بريشة الفنان ممدوح أنور

كتاب الأهالى

ثقافة النظام العشوائى
(تكفير العقل وعقل التكفير)

تأليف د. **غالى شكرى**

فهرس

سلسلة كتاب الأهالى

١- مستقبل الديمقراطية فى مصر	خالد محيي الدين
٢- الأسس القرآنية للتقدم	د. محمد أحمد خلف الله
٣- فى إصلاح ما أفسده الانفتاح	د. إبراهيم العيسوى
٤- محنة التعليم	د. سعيد إسماعيل على
٥- دعم الأغنياء ودعم الفقراء	خبراء الاقتصاد لحزب التجمع
٦- هل نهدم السد العالى	فيليب جلاب
٧- بنوك وباشوات	ديفيد لاندز- ترجمة وتقديم د. عبد العظيم أنيس
٨- محاكمة ريجان	فريق من المتخصصين فى السياسة الدولية ترجمة بيومى قنديل
٩- إنهم يخربون التعليم	د. سعيد إسماعيل على
١٠- حدث فى كامب ديفيد	ثلاثة مؤلفين إسرائيليين- ترجمة إبراهيم منصور
١١- مدرسة السادات السياسية واليسار المصرى	لطفى الخولى
١٢- السلام الضائع فى كامب ديفيد	د. محمد إبراهيم كامل
١٣- حكومة وأهالى وخلافه	الفنان بهجت- تقديم صلاح عيسى
١٤- لتطبيق الشريعة الإسلامية	خليل عبد الكريم
١٥- الثورة المضادة فى مصر	د. غالى شكرى
١٦- لهذا نعارض مبارك	كتّاب وفنانى الأهالى
١٧- النيل فى خطر	كامل زهيرى
١٨- السادات القناع والحقيقة	محمد عبد السلام الزيات
١٩- أزمة النظام الاشتراكى	د. إبراهيم سعد الدين
٢٠- نظرة ثانية إلى القومية العربية	د. فؤاد مرسى
٢١- خطة التنمية الحكومية:	د. لطيفة الزيات
الأحلام والواقع والبديل الجاد	١٢خبيراً-تحرير د.إبراهيم العيسوى
٢٢- نجيب محفوظ- الصورة والمثال-	د. لطيفة الزيات
٢٣- يوميات دبلوماسى فى بلاد العرب	نوفيكوف/ فينوجرادوف- ترجمة جلال الماشطه وحمدى عبد الحافظ

الكتاب	المؤلف
٢٤- مقامرة التاريخ الكبرى	د. فؤاد زكريا
٢٥- البيروسترويكا ومستقبل الاشتراكية	ندوة الأهالى (١٧) مفكراً وسياسياً
٢٦- الإسلام والعرش	أيمن الياسينى ترجمة سيد زهران
٢٧- الخطاب الساداتى	د. عبد العليم محمد
٢٨- حسن البنا- كيف ومتى ولماذا	د. رفعت السعيد
٢٩- الأقباط فى وطن متغير	د. غالى شكرى
٣٠- ثورة الضباط الأحرار فى مصر	مؤلفين سوفييت-ترجمة عزة الخميسى
٣١- معارك سياسية	د.فؤاد مرسى
٣٢- لماذا نعارض بيان الحكومة	خبراء حزب التجمع
٣٣- التعايش بين الرأسمالية والشيوعية	ج. جلبرث/س. منشيكوف-ترجمة د.شهرت العالم-تقديم محمد سيد أحمد
٣٤- التطور الزراعى فى مصر	د.الان ريتشارد- ترجمة د.أحمد فؤاد سيف النصر-تقديم د.محمود عبد الفضيل
٣٥- صناعة الفقر العالمى	تيريزا هايتر- ترجمة مجدى نصيف
٣٦- ألف يوم من الثورة	مجموعة مؤلفين- ترجمة عمر عاشور- تقديم عبد القادر ياسين
٣٧- موسكو تعرف الدموع	أحمد الخميسى تقديم حسين عبد الرازق
٣٨- نقد الحركة النسوانية	تونى كليف- ترجمة أروى صالح- تقديم فريدة النقاش
٣٩- حكايات من دفتر الوطن	صلاح عيسى
٤٠- مجتمع الانتفاضة الفلسطينية	عبد القادر ياسين
٤١- بشر بلا ثمن	د.أحمد الحصرى تقديم د.إسماعيل صبرى عبد الله
٤٢- الإرهاب	نعوم شومسكى وآخرين ترجمة د.مصطفى صفوان
٤٣- برنامجنا للتغيير	الأمانة العامة لحزب التجمع
٤٤- صناعة العقل	د. شبل بدران- تقديم د.حامد عمار
٤٥- العمال والسياسة	هويدا عدلى
٤٦- القضايا الخارجية فى عهد مبارك	عمرو هاشم
٤٧- المنصورى	د.محمد أبو الإسعاد
٤٨- مشروع للوطن	حسين عبد ربه - د.إيمان يحيى
٤٩- التحالفات السياسية	د. عبد الغفار شكر

كتاب الأهالي

رقم ٥٠/ نوفمبر ١٩٩٤

تقديم

وهل يحتاج غالى شكرى إلى تقديم للقارئ؟

لقد قدم نفسه - بأعماله المتدفقة إلى القارئ ومنذ زمن .

وهل تحتاج كتاباته إلى تقديم؟

لقد قدمت نفسها ، وتقدمت على كتابات أخرى كثيرة.

لكننا نحن وما نعانى، نحتاج إلى تقديم، فمصر ونحن، الوطن ومستقبله، كل ما أبدعه العقل المصرى، من فن وعلم ومعرفة وحضارة، كل ما أنتجه القلم المصرى من أحرف وكتابة، نثر وشعر وتشكيل، بل العقل المصرى نفسه مهدد بالإزالة. والحواجز التى تتراكم حوله وفوقه توشك أن تحرمه إمكانية البقاء. وكأن مخططا جرى تخطيطه لإنهاء العقل وما أنتج على أرض مصر. كل هذا يحتاج إلى كتابة.. وإلى صراخ، وإلى محاولة لضرب الركود المخيم على ساحة الفكر والكتابة ، وهو ركود خائف، أو هو خوف راكد.

ومعركة العداء للعقل والإبداع المصرى والمجتمع المدنى ومؤسساته تجتاح سوق الفعل وسوقية الكتابة، فتغمرنا الكتابات والمقولات والفتاوى المتأسلمة لتفرض علينا - أو تحاول قيما وأفكاراً ترتد بنا قرنا أو قرنين إلى الوراء. وأموال كثيرة ترصد ، وعيون تترصد، كى تمنع الفكر المصرى المنتهك من استعادة حيويته وقدرته على المقاومة. وتحاول أن تخترق جهازه المناعى

لتصيبه "بإيدز" متأسلم يصعب الشفاء منه.

والمثقفون المصريون - وهم كثيرٌ - البعض يقبل، والبعض يتقبل، والبعض يقبض، والبعض يتحول إلى سمسار مثقفين، كما أن هناك سماسرة "لتوبة" الفنانات. والبعض يرفض محتفظا لنفسه، أو متحفظا عليها بحلية الصمت غير الحكيم . فيتبع سياسة إحناء الرأس للعاصفة، ناسياً أن العاصفة إن أتت فسوف تقتلع الصامت والمتحدث، الساكت والمتكلم، الهارب والفاعل، وسيكون الفارق هو ما تبقى فى قبضة الإنسان من شرف وشجاعة. والقليل القليل هو من: يقول ويفعل، ويرفض بشجاعة التحدى. ويتصدى للعاصفة فترتد أمام كلماته عاجزة..

القليل .. القليل هو الذى تتلمذ على حكمة شبلى شميل الحكيمة: "الحقيقة أن تقال، لا أن تُعلم"

فما قيمة أن تعرف الحقيقة وتضن بها على شعبك الذى يحتاجها ؟

ما قيمة أن تمتلك حزمة من ضوء القمر وتحرم منها وطنك ليفرض عليه التتار المتأسلم ظلامه وظلمه وظلمته؟

ما قيمة أن تستضيىء أنت تاركاً شعبك جائعاً للمعرفة، بل ما قيمة أن تستضيئ تاركا خصمك يقيم سرادق الظلام فوق رأسك ورأس وطن بأكمله.

"الحقيقة أن تقال .. لا أن تعلم"

هذه الصيحة الشجاعة أطلقها شميل قبل مطلع القرن عندما قدم للمصريين ترجمة رائعة ومحكمة "لشرح بوخنر على نظرية النشوء والارتقاء لداروين".. فى زمن كان اسم داروين محرماً أن يهمس به أحد حتى لنفسه. واستشعر البعض من أصدقائه شفقة على هذا المغامر فلقد تفترسه وحوش الظلام. ولقد تنطلق

ضده أقاويل التخلف، لكنه اكتفى بحكمته الحكيمة. وتحصن بها وانتصر.

ومن بين مثقفين قلاتل فى هذا الزمن المجلل بالعار، كان غالى شكرى.. يمتلك شجاعة أن يعرف الحقيقة، شجاعة أن يمتلكها (أليست محرمة وحراماً فى نظر المتأسلمين؟) ثم يمتلك شجاعة امتشاقها حساما يشهره فى وجه أعداء العقل.

لكن الشجاعة التى يحتاجها غالى شكرى مضاعفة، فهو مثقف [وهذه جريمة] ويجهر بالحقيقة (وهذا جرم أكبر) ثم هو فوق هذا وذاك مسيحى [نصرانى ذمى بلغة عصرنا السعيد].

فكيف يتجاسر؛ فيخوض معركة العقل ضد البعض من متأسلمى التخلف والتجهيل؟ لكن غالى شكرى فعلها وامتلك الجريمة المثلثة.

بل إنه لم يكتف بذلك بل امتلكت كتابته فى هذه الكتابة ملكة التصدى للمشكلة مكتملة، فشن هجومه أيضا على سياسات الحكم التى أنجبت ما أسماه "المجتمع العشوائى".. وهو تعبير يحتاج إلى تأمل .. لأننا - فيما أعتقد إزاء عشوائية مخططة مدبره، وليست مبعثرة بلا ضابط، وهكذا يحمل غالى صليبه على كتفه، ويمضى.. صارخاً فى البرية.

"فى البرية"... نعم.

وكأننا نعود للوراء قرونا حيث الكلمة معول يدق فى الصخر وبلا صدى..

لكنه قدرنا. أن نمضى بلا تردد، حاملين أعباء معارك متراكمة ضد قوى متناقضة..

وعبر مسار مشتبك ومختلطة خيوطه.. لكننا وبرغم ما فى الطريق من شوك شائك نمضى واثقين من إشراقة الغد.

وفى مسيرتنا الصعبة نحتاج حكمة قبل الشجاعة - وشجاعة قبل الاقتدار، وقدرة قبل القول. وقولا عالى الصوت.. يصرخ فى البرية. كى يلد ورودا وازهارا تتحدى مطارق التتار المتأسلم.. وتحلم بغد مصرى.. وطنى.. لمصر كلها مسلميها ومسيحييها على قدم المساواة.غد يمتلك العقل العاقل، ويعرف كيف يصوغ منه سلاحا تستنير به مصر ويتوحد به بنوها، وتمتلك به جسارة التقدم نحو ديموقراطية وعقل وعلم وحضارة وفن ومعرفة.. جسارة التقدم نحو مستقبل يليق بمصر القرن الحادى والعشرين، فى تحدٍ لهؤلاء الذين يريدون أن يسحبوا مصر إلى الخلف قرونا عديدة..

ومن هنا تمتلك كتابة غالى شكرى قيمتها الحقيقية، فهى فعل فاعل فى معركة جسورة .. تستهدف فك القيود عن العقل المصرى. ومواجهة دعاة التأسلم والارتداد.

ومن هنا يستحق هذا الكتاب التحية.. ويستحق كاتبه .. أكثر.

د. رفعت السعيد

المدخل الأول

فى ثقافة النظام العشـوائـى

مقدمة

كتبت ونشرت هذه المجموعة من الدراسات والمقالات بين عامىّ ١٩٩٣ و١٩٩٤ فى مجلة «القاهرة» وجريدة «الأهرام» ومجلة «الوطن العربى». وقصدت بهذا النشر الواسع قبل ضمها بين دفتىّ كتاب أن أشارك فى المعارك الفكرية والسياسية الدائرة فى وطنى مشاركة حتى لايقال إننا صمتنا فى زمن الحوار وإننا غبنا وكنا حاضرين، وحتى تصل كلمتنا صريحة كاملة إلى أوسع قطاعات الرأى العام.

وإذا كنت اليوم أقدم هذه الصفحات كما كتبتها فى المرة الأولى دون تغيير فى هذا الكتاب، فلايرجع ذلك إلى شهوة إبراء الذمة أمام التاريخ أو تسجيل المواقف، وإنما لأن تعدد المنابر التى سبق أن نشرت فيها لاتتيح للقارئ أن يحصل على الرؤية الكاملة والمنهج الموحد فيها جميعا. ولأن معظم الدراسات التى أوردتها هنا كتبت فى الأصل فصولاً طويلة مسلسلة فى حلقات، تساءل الكثيرُ -متفضلين ومشكورين- متى تأخذ شكلها الطبيعى فى كتاب. لا أستثنى من ذلك سوى القسم الثالث الذى يمنح الفرصة لاختبارات الحوار وجدواه وخلفياته المستترة أحيانا. ولكن السياق العام هو الذى يربط بين الكلمة الأولى والكلمة الأخيرة فى تجانس واضح دون إقحام أو نتوء.

وقد يجد القارئ فى هذا الكتاب امتداداً لبعض مؤلفاتى الأخرى ككتاب «أقنعة الإرهاب -البحث عن علمانية جديدة»، أو امتداداً أعمق فى كتاب «النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث» أو خاتمة كتابى «دكتاتورية التخلف العربى» أو فصل «اليمين الدينى يحمل السلاح» فى كتاب «الثورة المضادة فى مصر».

قد يرى القارئ هذه الامتدادات كامنة فى كل صفحة، وربما فى كل سطر من هذا الكتاب لسببين رئيسيين: **أولهما** أن القضية التى أعالجها فى تلك المؤلفات السابقة هى قضية مركزية تفكيرى، أى قضية النهضة المرادفة فى التطبيق لإقامة المجتمع المدنى والدولة الوطنية الحديثة، ومجمل التحديات والانتكاسات التى واجهتها هذه النهضة على مدى قرنين. وأما **السبب الثانى** فهو وحدة المنهج فى أعمالى التى عالجت هذه القضية، بالرغم من كل ماطرأ على هذا المنهج من تجديد لعناصره، بالإضافة والحذف والتعديل. وهى تعديلات أضافتها متغيرات العصر فى أدوات البحث العلمى وخاصة فى مجال علم اجتماع المعرفة بمتفرعاته فى علم الاجتماع الثقافى وعلم الاجتماع السياسى وعلم الاجتماع الدينى وغيرها من العلوم الاجتماعية الظافرة بكشوف من المعرفة لم تكن متاحة من قبل. غير أن المنهج فى بنيته الأساسية ظل كما كان دائماً: إعمال العقل فى اكتشاف الظواهر والربط بينها واستيضاح أقصى ماتوفره المعلومات من دلالات كامنة وامتحان الفروض النظرية فى الواقع الحى وطرح كافة الاحتمالات والبدائل دون يقين معجز أو قصدية مسبقة والاعتراف المتبادل بين الخصوصية والتعميم والجدل الذى لايصادر على المطلوب بين الوعى ومنظومات القيم وبين الفرد والجماعة وبين الجماعة والمجتمع وآليات الإنتاج الاجتماعى.

فى هذا الإطار المنهجى تحتل «ثقافة الفعل» حيزاً مرموقاً، فثقافة النظر بالرغم من أهميتها الفائقة تتوقف عند الحدود المرسومة أكاديميا للافتراض، وإذا تجاوزت الخط الأحمر فإنها بالكاد تصل إلى مرحلة الاقتراح. أما ثقافة الفعل، فهى صاحبة المشروع القادر على تغيير منظومة القيم الاجتماعية برفقة الطموح لتغيير النظام الاجتماعى.

وثقافة الفعل فى مصر الراهنة متعددة الأطراف والرؤى والفاعلية. ومن فوق السطح يبدو المشهد السلفى المعاصر كما لو كان الطرف الأقوى والرؤية الأفعل. وتبدو أحيانا بعض الأطراف الأخرى كما لوكانت نقيضاً للسلفية الراديكالية (أو الأصولية أو الإسلام السياسى. .الخ) وتبدو أحيانا أخرى كما لو كانت مخترقة. وينعكس ذلك على الثقافة عبر ازدواجية التفكير وتعدد المواقف للمفكر الواحد أو الجماعة الثقافية والسياسية، بما فى ذلك أجهزة الدولة التى لاتحكمها استراتيجية واحدة، ولاحتى الجهاز الواحد تحكمه استراتيجية واحدة.

والاستراتيجية الواحدة لاتعنى الانفراد بالرأى الواحد أو الشمولية، ولكنها تعنى الدولة أو الحزب أو المؤسسة أو الجماعة فى ظل افتراض الإجماع على الديموقراطية، إن التوجه العام للتعددية الفكرية والسياسية هو ترسيخ هذه الديموقراطية بما يرسخ آليات المجتمع المدنى والدولة الوطنية المراد تحديثها باتجاه التقدم والنهضة. بينما الذى حدث ويحدث أننا انتقلنا من نظام الحزب الواحد إلى النظام العشوائى، فالمناطق السكانية الموصوفة بالعشوائية ليست أكثر من رمز متواضع لنظام اجتماعى واقتصادى وثقافى كامل. فى ظل هذا النظام ليس هناك اختراق من أحد لأحد، وإنما هناك بنية

عشوائية لاتعرف الحدود بين الداخل والخارج ولابين داخل وداخل أو بين خارج وخارج. ومن ثم فالجميع شركة قابضة على خناق المجتمع دون ضوابط أو قيود على حركة رأس المال الاقتصادى والثقافى والاجتماعى. ولأنه لابد من حراسة الكعكة المتعددة مصادر التمويل -النفطى أساساً- كانت الميليشيات الخاصة ظاهرة طبيعية أيا كانت اللافتات: فبدءاً من حراسة الراقصة فى «كابريه» إلى حراسة الباشا الجديد فى شركة إلى حراسات التهريب والاختلاس والرشوة والمخدرات وتجارة السلاح وسرقة أموال البنوك وأراضى الدولة والإرهاب باسم الدين، هناك مليشيات تُسقط الحواجز بين الشرعية واللاشرعية، لأنك تستطيع زيارة السجون لتعرف أن هناك عنبراً للقضاة وآخر لمدراء المصارف وثالث لبعض العاملين فى أجهزة الشرطة ورابع لبعض نواب مجلس الشعب وخامس لبعض رؤساء الأحياء أو المدن، وهكذا تستطيع أيضاً زيارة بعض عواصم العالم لتصافح «كبار القوم» من الذين هربوا بأموالهم أو الذين يهربون الأموال والسلاح والرجال إلى الداخل. ليست هناك دولة داخل الدولة -كما يطلق على جماعات الإرهاب- بل عدة دول داخل الدولة الواحدة. وهذا هو النظام العشوائى شركة واحدة من أطراف متعددة لكل منها مليشيا مالية وثقافية وعسكرية، فكان لابد من أن يكون العنف هو الطابع السائد لمثل هذا المجتمع، مجتمع الجريمة الشاذة من قبل الإرهاب وبعده، مجتمع الإدمان، مجتمع الانفجار السكانى، مجتمع مادون مستوى الفقر.

ليس من اختراق متبادل، وإنما هى العشوائية الأقرب إلى الغابة. ولهذه العشوائية ثقافتها الملونة بمختلف الأزياء: بدءاً من النفط وانتهاءً بالاستراتيجيات الأجنبية. وهل هناك أكثر عشوائية من أنماط السلوك

وأساليب الحياة التى فرضت على المصريين خليطاً عشوائياً من منظومات القيم العثمانية والبدوية والأوروبية (فى الأزياء وطريقة السير فى الشوارع والأسلوب المعمارى والطعام والموسيقى والغناء وإعلان التدين والحب والزواج والعلاقات الاجتماعية وعلاقات العمل.. الخ). هذه ثقافة الفعل التى تفتقر إلى تجانس الألوان وهارمونى الإيقاعات مهما تعددت. بل هى الفوضى المخيفة التى تشكل البنى الثقافية لمجتمع العنف، حتى لتصبح الثقافة فى أحد وجوهها تشبه المليشيات العسكرية وصفقات السمسرة.

وقد لعب النفط والاستراتيجيات الأجنبية بأنواعها الإقليمية والدولية دوراً نشيطاً فى إعادة تشكيل المجتمع المصرى وإعادة ترتيب أوراقه الثقافية حتى يتسق الدور مع إعادة رسم خريطة المنطقة فى سياق الصورة الجديدة المراد تثبيتها لخرائط العالم الموشك على الولادة بعد الانهيار السوفيتى وحرب الخليج والتفتت اليوغسلافى والصومالى واليمنى. حالة سيولة دموية عرقية وطائفية وجغرافية وأيديولوجية لم يسبق لها مثيل، كان لنا منها نصيب لأسبابٍ تخصنا وأخرى تخص غيرنا. وهى متغيرات تجرف الثوابت أحياناً بدءاً من الأرض والإنسان وانتهاءً بالأفكار والقيم.

فى هذه المعمعة الرهيبة بدت الثوابت الوطنية وكأنها فى مهب الرياح والعواصف التى تنذر بالخطر، وأضحت الهوية الوطنية ذاتها موضعاً للأخذ والرد والضغط على أوتار بالغة الحساسية. كان الظن كل الظن أن بعض الافكار والقيم وبالرغم من كل الانتكاسات قد غدت من البديهيات كإقامة الدولة المدنية والمجتمع المدنى وحق المواطنة وحقوق الإنسان وبقية الحريات الديمقراطية. ولكنها فى السنوات الأخيرة لم تعد من المسلمات التى ينعقد

حولها الاجماع أو يكتب بها العقد الاجتماعى.

كان لابد إذن من البحث عن الجذور وهو الموضوع الذى يتصدَّر هذا الكتاب، ففى هذا القسم الأول نستكشف البنية الأساسية للدولة والمجتمع الذى نعيش فيه منذ كان «فكرة» فى خيال الطهطاوى و«مشروعاً» عند محمد على. ثم نتوقف فى القسم الثانى عند ثلاثة خطابات يضمرها وأحيانا يعلنها النظام العشوائى المستجد فى زمن السيولة الإقليمية والدولية، زمن النفط وملوك الطوائف. وفى القسم الثالث نتوجه ببعض الخطابات البديلة لبعض الرموز التى تخفى الوجوه خلف أكثر الأقنعة لمعاناً.

وبالطبع فأصل الأصول هو الاقتصاد الذى يفرز الظاهرة ونقيضها، ولكن الخيوط التى تشتبك وتتشابك منها حبال المشنقة لهذا الوطن أكثر تعقيداً وحربائيةً وذكاء من أن تفسح مكاناً بارزاً للألوان الاقتصادية المغطاة فى مهارة فائقة بالألوان السياسية والثقافية والدينية الأكثر بريقاً.

ليكن واضحا إذن أنه إذا كنا قد عنينا بالدلالات الثقافية وأنساق القيم ومنظومات المعرفة، فإن ذلك كان وفاءً لمنهجنا الذى تخصصنا فيه دون إهدار لأية عناصر منهجية مغَايرة يمكنها أن تضيف إلى رؤانا المزيد من الكشوف.

غالى شكرى

القاهرة ٢٦/٦/١٩٩٤

القسم الأول

الحفر عند الجذور

مقدمة

من الكلمات التى استهلكت لدرجة الابتذال فى حياتنا الفكرية والإعلامية كلمة (أزمة) ، فلأننا نستعملها فى غير مكانها أغلب الوقت كادت تفقد معناها الحقيقى وتكتسب بدلاً منه معانى سطحية خفيفة بعيدة عن الدقة. ولعل أفدح الأضرار الناتجة عن ضياع المعنى الأصلى والأصيل أنه حين يأتى الوقت الضرورى لاستخدامها لانجدها ، أو أننا نفتقد الفروق الحاسمة بين الظاهرة التى تستحقها وبين بقية الظواهر التى لاتستحق.

لذلك لابد من اكتشاف مقاييس دالة على معنى الكلمة قبل استخدامها . ومن بين هذه المقاييس شيوع أنماط من التفكير أو أنواع من القيم يصعب ذيوعها أو انتشارها بين مختلف القوى الاجتماعية فى لحظة تاريخية معينة إلا إذا كانت هناك أزمة تستدعى الشمول بالرغم من تباين مظاهرها بين الاجيال والطبقات والاتجاهات.

ونحن نستطيع أن نتابع ثلاث أزمات كبرى فى تاريخ مصر المعاصرة تبدأ **أولاها** بمنتصف هذا القرن بين عشية الثورة الناصرية وغداتها ، حيث أفضت بوادر التغيير منذ نهاية الأربعينيات إلى حريق القاهرة ، حتى قامت ثورة يوليو بإسقاط النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى السابق وأحلّت مكانه

نظاماً جديداً، تبلورت الأزمة حينذاك فى «استقبال» النظام الجديد، وليس فى نعى النظام القديم. وكان مصدر الأزمة هو التناقض بين الوسائل والغايات، فقد تبنّت الثورة طموحات وأحلام سابقة عليها فى النهضة بالبلاد من كبوتها. ولكن أداة التغيير، وهى النظام العسكرى صادرت أحلاما أخرى. وكان هذا التناقض أصل الأزمة التى استدعت إلى جانب ذيوع الفكر التبريرى الدعائى ذيوعا من نوع مختلف لبعض الفنون الأدبية كالرواية والقصة القصيرة وبعض الفنون الدرامية كالمسرح، تناولت من طرف خفى وأحيانا بالرموز المباشرة قضايا الحرية والقومية العربية وغيرهما من عناصر (الأزمة).

أما **الأزمة الثانية** فقد بدأت بهزيمة ١٩٦٧ وكانت إعلانا مدويا - بالرغم من الأسباب الخارجية- عن إخفاق النظام الشورى فى معالجة الاشكاليات التى جاء لحلّها. وبينما كانت الأزمة الأولى قد عثرت على فكرها فى أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف ادريس وفتحى غانم ومسرح صلاح عبد الصبور وألفريد فرج وسعد وهبه ومحمود دياب وميخائيل رومان وعلى سالم وعبد الرحمن الشرقاوى ورشاد رشدى على تناقض توجهاتهم، فإن الأزمة الثانية عثرت على فكرها فى أدب جديد لجيل جديد هو ما كنا ندعوه فى ذلك الوقت بجيل الستينيات. وهو الجيل الذى راح يبحث فى الشعر والقصة والرواية عن رؤى جديدة وسط الظلام. ولكن هذا (البحث) الذى استحال حركة أدبية وفنية على مدى ربع قرن، أصبح يضم عدة أجيال بحيث أن حصاده المستمر لم يعد ينتسب إلى جيل بعينه ظهر بين أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.

هذه الأجيال المتعاقبة مازالت (تبحث عن رؤى وسط الظلام)، ولذلك كان

التجديد فى أدواتها مستمرا إلى اليوم لايجمع بينها سوى عملية (البحث) ذاتها بالرغم من مواكبتها للأزمة الثالثة. وهى الأزمة التى انتقلت تدريجيا بهزيمة١٩٦٧ إلى مشارف نظام جديد يكاد يكون نقيضاً للنظام الثورى السابق، وقد صاحبت هذا الانتقال حروب وطنية وأخرى اقليمية وازدهار للنفط العربى أفضى إلى هجرات جماعية إلى منابعه وعودة إلى الوطن ببعض ثرواته وأفكاره وقِيَمه. صاحبت هذا الانتقال أيضاً متغيرات عالمية حثيثة وغلاّبة، بحيث ان الحصيلة الختامية كانت مجتمعا جديداً يضبط إيقاعه نظام لا علاقة له بالنظام السابق كما أشرنا، ولا بالنظام السابق على الثورة أيضاً. قد تكون له بعض الملامح من هنا وهناك، ولكن بنيته الأساسية تشكل فى مجموعها تكوينا مغايراً لعصر السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية قبل الثورة والعصر التالى لها على السواء.

ليست الأزمة الجديدة تجسيداً للتناقض بين الحلم والواقع كما كان الشأن فى الأزمة الأولى، وليس مصدرها التناقض بين الوسائل والغايات، كما كان الشأن فى الأزمة الثانية. وإنما مصدرها الرئيسى هو أن طوفان المتغيرات الوطنية والإقليمية والدولية، يطرح للمرة الأولى على الشعب المصرى نوعاً من الأسئلة لم يسبق له أن طرحها على نفسه من قبل، فحين حكمه الإغريق والرومان كانت (المصرية) هويته الوطنية لم يزلزلها استخدامه للأحرف اليونانية فى كتابة لغته، ولا اعتناق روما للمسيحية فى العصر القبطى. ومنذ الفتح العربى الإسلامى، وهو يضيف إلى اللغة العربية والتراث الإسلامى دون أن يعنى ذلك انتقاصاً من هويته الوطنية. وقد فهم الدعوة القومية العربية على أنها محيط ثقافى حضارى، ولم يفهمها مطلقا على أنها دعوة عرقية أو دينية،

فهو شعب لايشعر بنقص فى العروبة أو الإسلام. لم يحدث قط أن أحس المصرى بأزمة هوية. وانما هو شعب أصيل بموقعه الجغرافى التاريخى وحضارته الممتدة، منفتح بالتفاعل الحر الخلاق على العالم من حوله.

ماهى الأزمة إذن؟

لعله من الأمانة أن ندرك أن هذه الأزمة لاتخصنا وحدنا، فما جرى فى العالم يشبه زلزالاً كبيراً تنوء بحمله الكرة الأرضية كلها. هناك حالة سيولة جغرافية وتاريخية وفكرية تجتاح عالمنا الراهن بأعاصير اقتصادية وسياسية وعرقية وتكنولوجية عاتية. وأصبح العالم من جراء هذه الأعاصير قرية واحدة كبيرة حقاً، ومجموعات متناثرة معزولة عن بعضها كالجزر المهجورة فى الوقت نفسه. تناقض مروع بين عالمية العالم، وبين الجدران الشاهقة الملونة بالدم بين الدويلات العرقية والطائفية المفاجئة على خريطة الدنيا فى وقت واحد. هذه السيولة الكونية تطرح سؤال الهوية على قطاعات واسعة من سكان العصر الجديد الذى يوشك بالمخاض الذى نشهده على ولادة عالم جديد كليا، تتغير فيه مفاهيم الوطنية والقومية والإنسانية تغيرات جذرية.

ونحن جزء من هذا العالم، ولكننا لسنا مجرد صدى للصوت الخارجى. وإنما نحن شركاء -بسلبياتنا وايجابياتنا- فى صنعه. وقد شهدت بلادنا طيلة الأعوام العشرين الأخيرة من المتغيرات الداخلية العميقة ما لايجوز أن ننسبه إلى العوامل الخارجية. وإنما كان التفاعل بين الداخل والخارج هو مصدر الأزمة الثالثة فى حياة جيلنا.

وهى الأزمة التى تدفع البعض منا إلى الحفر عند الجذور، فحين يصدر فى

تزامن وثيق مجموعة من الأعمال تنبش الأعماق، ولا أقول الماضى، علينا أن نخترق الإطار الخارجى للتخصص ونبحث عن المشترك بينها بالرغم من أى اختلاف الساحة أو الأفق.

لنقرأ مثلاً أربعة مؤلفات صدرت هذا العام هى (مصر المدنية: فصول فى النشأة والتطور) ليونان لبيب رزق، و«الأزمة المصرية» لوحيد عبد المجيد، و«البحث عن منهج» لسيد البحراوى، و«أبناء رفاعة» لبهاء طاهر، نكتشف أن البحث عن الجذور هو المشترك بينهم جميعاً، وإن تعددت الساحات ووجهات النظر. سوف نكتشف أيضاً المدلول الأعمق أو الصحيح لكلمة (الأزمة) التى من فرط استهلاكها كادت أن تسوى بين (أزمة)الطماطم وأزمات التاريخ.

(١)

يقال دائماً فى وصف المؤرخ الجيد أنه نموذج للحياد والموضوعية يعتمد على الوثيقة وحدها التى لاتقبل الشك. ثم يقال عن فيلسوف التاريخ أنه نموذج لمن يستخلص القوانين العامة للحركة التاريخية وقد يصل إلى آفاق نظرية لتفسير هذه الحركة تقدماً أو نكوصاً. ولكن أحداً لم يكلمنا بوضوح عمن يؤرخ أو يتفلسف، ويشتبك فى الوقت نفسه مع الواقع من خندق محدد. ومن هذا الخندق يقاتل بأدوات بعيدةربما عن الجفاف الأكاديمى، قريبة غاية القرب من العلم. عنيت بذلك أن هذا المؤرخ يضع فى اعتباره أولاً أن الجمهور المخاطب هو عامة الناس من المهمومين بالشأن العام، وليس خاصة المتخصصين فى علم التاريخ، دون أية تضحية بقواعد العلم وحقائقه التى توصل إليها العلماء.

هذا النوع الذى يجمع بين صفات المؤرخ الجيد وفلسفة التاريخ والجمهور الواسع للخطاب، هو «المفكر» الذى يخرج من أسوار الجامعة لملاقاة الناس أينما كانوا، هو المفكر القادم من مختلف أقسام التخصُّص فى العلوم الإنسانية أو الطبيعية إلى هموم الشارع العريض.

وقد عرفت مصر دائماً هذا النوع النادر من العلماء- المفكرين. وفى التاريخ كان المفكر الراحل محمد أنيس من أبرز العلامات فى الطريق من الجامعة إلى القارئ العادى. وغالباً مايكون الهمّ الوطنى إلى جانب الموهبة هو الحافز الأول إلى سلوك هذا الطريق، وغالباً ماتكون الصحافة هى المنبر الأول فى هذا الطريق.

من هنا تابعت دائماً خطوات يونان لبيب رزق فى هذا الطريق الحافل بالصعاب. سواء صعوبة الالتحام بالهمّ العام نفسه أو صعوبة التوفيق بين العلم ووجهة النظر والجمهور الواسع للخطاب.

وأعتقد أن كتابه (مصر المدنية: فصول فى النشأة والتطور) من أهم الاختبارات التى اجتازها فى هذا السياق. إنه يدرى بعمق (الأزمة) التى يمر بها الوطن، فهى ليست كما تبدو فوق السطح مجرد أزمة اجتماعية أو أزمة مجموعات سياسية مسلحة تعمل لفرض سلطتها بالإرهاب. وإنما هى أزمة أكثر شمولاً ساعد على بروزها حالة «السيولة» التى يمر بها العالم، ولكنها أولاً حالة انفجار كتلة هائلة من التراكمات وقد تهيأ لها المناخ المناسب لطرح الأسئلة المحورية الثلاثة: الهوية، الوطن، الدولة القومية.

وبالرغم من أن هناك خطأ طولياً فى الكتاب ينتظم تطور هذه المعانى وظلالها، إلاّ أن يونان لبيب رزق لم يشأ لكتابه أن يكون مدرسياً يحكى ما

وقع، ولكنه شاء لهذا الخط الطولى أن يخترق مجموعة التراكمات والاشكاليات التى صادفت المصريين فى بناء هويتهم ووطنهم ودولتهم القومية.

ينطلق الكاتب فى أطروحته مما أسماه بدائرة المغالطات، والمقصود بها دائرة الاختلاط بين المعانى والدلالات كالقول بفتنة طائفية ليس لها وجود لأن مجتمع الطوائف أو دولة الطوائف لم يعد لها وجود، فالطائفية الإقتصادية اختفت باختفاء الحرف التى كونتها وباختفاء الاقطاعيات الزراعية والهياكل الاقتصادية التى أدت إليها. والطائفية العرقية انتهت بانصهار المغاربة والشوام وغيرهم فى الشخصية المصرية. والطائفية الدينية انتهت بزوال حارات النصارى واليهود وباندماج المصالح والغايات. ولذلك يرى المؤلف أن استخدام مصطلح (فتنة طائفية) لايجوز سريانه على أحداث عابرة. كذلك على العكس أن تحريم مصطلح (العلمانية) غير جائز أيضاً لأنه لايرادف الكفر أو الإلحاد، حتى إذا كان التعبير مستورداً من أوروبا، فهناك من أوجه التشابه بين العصور المظلمة فى أوروبا والعصور المظلمة فى بلادنا مايبرر استخدام المصطلح بمعناه ضد الدولة الدينية ومبناه كإعمال للعقل. وليست العلمانية من الشواذ، فنحن نستخدم العديد من المصطلحات المعربة فى حياتنا اليومية والمأخوذة أصلاً عن الغرب.

ولكن يونان لبيب رزق فى هذا المدخل الذى يناقش المعنى الاصطلاحى أو دلالة الالفاظ يبتعد كثيراً عن مناقشة المناخ العام الذى أفضى إلى استحلال استخدام (الفتنة الطائفية) وتحريم استخدام (العلمانية). هذا المناخ الذى تأتى بقية فصول كتابه المهم للرد عليه بتنشيط ذاكرة الأمة. أن العقدين

الأخيرين اللذين يشهدان (أزمة) حقيقية فى مفاهيم الهوية والوطن والدولة القومية كانا يحتاجان من الفصل الأول فى هذا الكتاب أن يتحول إلى كتاب من مدخل إلى كتاب كامل يعايش الأزمة عن قرب ومن أسفل، حتى يصبح الكتاب الجديد (مصر المدنية) مبرراً وفاعلاً ومؤثراً باعتبارة لايشكل بديلاً نظرياً لمصر الأخرى التى كانت فى العصور المظلمة، وإنما باعتباره أساساً واقعياً وتأصيلاً تاريخياً نافذ المفعول للخروج من ظلام التخلف إلى أنوار التقدم.

على أية حال، وإذا كنا ننتظر المقدمة الضرورية التى تشرح وتشرّح مقومات الأزمة الراهنة، فإن تأصيل الدولة القومية كسب لاغش فيه لذاكرة الأمة فى مقاومتها لعوامل الضعف الذى يستحضر خيالاً ذهبياً عن عصور الصدأ.

وكان من الطبيعى أن يبدأ المؤرخ - المفكر هذا التأصيل بحادثين كبيرين فى تاريخ مصر الحديث هما الحملة الفرنسية من جانب، وولاية محمد على باشا من جانب آخر. وهى إشكالية لاتزال موضع أخذ ورد بين المؤرخين وعلماء السياسة بما يكتشف كل فترة من وثائق وما يستجد من مناهج ورؤى.

ولكن يونان لبيب رزق يميل إلى تبنى الجوانب الإيجابية لحملة نابليون القادم من ثورة ذات مبادئ عقلانية تعادى المؤسسة الكهنوتية والاقطاعية المتخلّفة وتستنير بمحاولة إقامة «عالم جديد» من الحرية والاخاء والمساواة، فضلاً عن التقدم العلمى والتكنولوجى الذى صاحبها بثورة فى الإدارة والتنظم. وقد توقف الكاتب عند خطاب نابليون الذى لم يتوقف عند التحديث فحسب، بل أراد أن يوقظ فكرة (الوطن) لما لمصر من حضارة عريقة. ولكن المصريين كانوا مازالوا أسرى المفاهيم العثمانية لفكرة الوطن الدينى.

كانت هناك بالرغم من أى اختلاف حول تقييم الدور الذى قامت به الحملة الفرنسية ضد المماليك نتائج على الأرض: كالمحاولة الأولى لإقامة حكومة مركزية، فبالرغم من أنه كانت لمصر كولاية عثمانية وضعية خاصة إلّا أن علاقة الباب العالى بها لم تساعد فى أى وقت على إقامة حكومة مركزية ترتبط بها الأطراف وتقوّض مجتمع الطوائف. وإنما كانت اللامركزية التى تعترض تكوين مصر الطبيعى أشبه بالخيوط المباشرة التى تربط المصالح والجغرافيا والسياسة بمركز الامبراطورية فى استنبول دون المرور بالقاهرة التى كانت هى ذاتها ممزقة الأوصال.

اذن لم تكن مبادرة الحملة الفرنسية إلى مركزة مصر إلّا مدخلاً إلى أطروحة المؤلف التى يفصّلها فى بقية الكتاب بصفتها قيمة معيارية يقاس عليها التقدم والتخلف والمصلحة العامة لشعب مصر، والطبيعة المصرية ذاتها حيث كان نهر النيل دائماً قبل عبث الغزاة يفرض بنظام الرى هذه المركزية التى يشع منها التمدن على أحد الوجوه والقهر غالباً على الوجه الآخر. وليس المقصود بالقهر مانفهمه من الاستبداد الفردى، بل إحكام القبضة من أجل المساواة.

ومن هذه النقطة لن يجد محمد على باشا محاميا بارعا كالدكتور يونان لبيب رزق الذى فسر أعمال الباشا فى ضوء هذه الفكرة المحورية. وباستمرار كانت فى سيرة محمد على واقعتان موضع خلاف فى التقييم: مذبحة القلعة ونفى عمر مكرم. وبينما يمكن الاتفاق على أن مذبحة المماليك كانت جراحة سياسة تستهدف تقليص دورهم السياسى، فإن نفى عمر مكرم لم يستهدف تقليص دور المؤسسة الدينية، بل إن هذه المؤسسة التى قادت الحركة الشعبية حينذاك هى التى منحت الشرعية لمحمد على فى مقاومة جسورة للآستانه. ومن

ثم فقد كانت اشكالية عمر مكرم الذى لم يكن قط من رجال الأزهر، هى إشكالية المثقف والسلطان. إن نقيب الأشراف لم يكن منصبا دينيا. ولم يكن عمر مكرم مجرد نقيباً للأشراف، بل قائداً لحركة شعبية أوصلت محمد على إلى الأريكة المصرية. ومن ثم فالتناقض بينه وبين محمد على مصدره الحقيقى أن الباشا وقد انتصر بالمصريين لم يف بتعهداته لهم.

لايوافق يونان لبيب رزق على هذا التفسير، لأنه ارتبط منذ البداية بمعيار وحيد هو الدولة المركزية التى لاترتفع فى مواجهتها قامة أخرى حتى ولو كانت إحدى القيادات الشعبية البارزة. ولاسبيل لإنكار أن علماء الدين قد تباينت مواقفهم من محمد على، ولكنهم فى النهاية وقفوا إلى جانبه لحظة الانتقال بالسلطة، ثم استطاع إغواء بعضهم وإرهاب البعض الآخر، كما حدث من جانب بقية السلاطين فيما بعد ولم يكن كل سلطان منهم دائماً على صواب أو متآمراً لخطف السلطة أو العمل على تغذيتها. فى بقية حلقات مصر الحديثة لم يكن هناك خلاف على مركزية الحكم ولكن الخلاف كان دوماً حول نظام الحكم.

وهكذا فإن على بك الكبير الذى سبق محمد على والحملة الفرنسية على السواء فى محاولة مركزة الحكم وتحديثه كان يستحق عناية أكبر لأن الحملة وإن تشبعت بأنوار الثورة الفرنسية إلاّ أنها لم تأت إلى مصر رسولاً للشمس أو عشقاً لسواد عيون المصريين. وإنما أقبلت ضمن مشروع امبراطورى له كل أهداف القوى العظمى. وقد كان على بك الكبير ريادة مبكرة وبداية مبشرة لنهضة لاغشّ فيها، وربما كانت الحملة الفرنسية من هذه الزاوية إجهاضاً لمشروع وطنى مصرى. وربما كان محمد على من هذه الزاوية أيضاً امتداداً مؤجلاً للمشروع نفسه.

(٢)

لم تكن الجراحة الاستراتيجية التى أجراها محمد على باشا على أبواب قلعة صلاح الدين فى بداية العقد الثانى من القرن الماضى صراعاً على السلطة، فقد كان هذا الصراع محسوماً قبل ست سنوات. ولكن هذه الجراحة كانت نقطة الانطلاق إلى «المركزية» التى يراها يونان لبيب رزق عن حق حجر الزاوية فى بناء الدولة المدنية. وهى المركزية التى استدعت إلغاء نظام الالتزام والاتصال الدورى المباشر بين الأستانه والأطراف. ولكنها لم تكن لتستدعى مطلقا ابعاد عمر مكرم.

واقع الأمر أن محمد على استقل بمصر ولم يستقل لمصر، فلم يكن يخطر بباله أن يشترك المصريون فى السلطة. وهذه حقيقة الخلاف بينه وبين عمر مكرم، إذ لم يف بتعهداته التى أخذها أمام الرموز التى منحته الشرعية فى مواجهة خورشيد باشا. واقع الأمر أيضاً أن محمد على العثمانلى الأصل والفصل لم يكن فى مشروعه عثمانليا، فقد أدرك فى وقت مبكر أن دولة الخلافة قد أمست (رجل أوروبا المريض). ومن ثم اهتدى بفطرتة إلى الحلم الامبراطورى البديل. ومن ثم لم تكن فتوحاته فتوحات مصرية وإن تمت باسم مصر. كان قد أدرك بالفطرة العبقرية أن مصر هى المركز فاستعاد مركزيتها من براثن اللامركزية العثمانلية-المملوكية. وفى الطريق إلى الحلم الامبراطورى أدرك محمد على أن (تجييش الفلاحين) هو القاعدة القادرة على إنجاز الفتوحات دون القدرة على تمصير الحلم. ولكن مركزة الحلم من القمة والقاعدة العسكرية من أسفل هيأت الدولة المدنية فى مصر للوجود. وهذا هو لب لباب النتيجة التى يريد أن ينتهى إليها يونان لبيب رزق مهما كان الاختلاف بين

الوسائل والغايات. ومن هذه الزاوية، فإن محمد على دون شك هو المؤسس الأول لهـذه الدولة. ولكن (كـعب أخـيل) فى بناء هذه الدولة هو الحلم الامبراطورى نفسه، فقد كان هذا الحلم هو الثغرة التى نفدت منها فى خاتمة المطاف انكسارات هذه الدولة حتى تراكمت، وأدت إلى سقوط النهضة مرات مشهودة فى أعقاب اتفاقية ١٨٤٠-١٨٤١ خلال حكم عباس الأول وحكم توفيق وحكم فؤاد وفاروق إلى هزيمة ١٩٦٧.

هذا التراكم لمراحل السقوط هو الذى أفضى فيما بعد إلى الفجوة المظلمة التى تفصلنا عن النهضة، والتى يأتى كتاب يونان لبيب رزق للمشاركة فى كشفها ومقاومتها بالحفر عند الجذور. وهى الفجوة التى أشار إليها فى (دائرة المغالطات) وقلت انها تحتاج إلى كتاب كامل.

ولكن الحفر عند الجذور فى كتاب (مصر المدنية) اعتمد على الانتقاء من مسيرة النهضة علاماتها الايجابية وتحاشى الحفر حول الفجوات المظلمة السابقة على مدى القرن ونصف القرن. بينما هذه الفجوات التى تشكل جوهر المقدمات إلى مانعايشه الآن من تحديات. فليست ظواهر مقاومة الدولة المدنية قادمة من فراغ أو ذات جذور سطحية تضرب فى الأرض القريبة وحدها- أرض اقتصادية أو اجتماعية راهنة- وإنما هذه ليست أكثر من قشرة أرضية رفيعة وخفيفة تتلوها طبقات أكثر سمكا من الجيولوجيا الحضارية.

ولاريب فى أن ثالوث الدولة العلوية الذى ركّز محمد على عليه هوالمركزية والمؤسسة العسكرية، ثم التعليم. وكما أشار يونان لبيب رزق مراراً، فإن أضلاع المثلث مرتبطة ببعضها البعض ارتباطاً وظيفياً عضوياً فلم يكن من الممكن للمركزية أن تثبت من دون جيش قوى، ولم يكن لهذا الجيش أن يقوى

بغير التعليم. ليس التعليم العسكرى المهنى وحده، بل التعليم العام والتعليم الخاص. وكان لابد للمركزية على هذا النحو أن تثمر (ثورة إدارية) تؤدى فى المدى الطويل إلى المشاركة الشعبية المنظمة التى تفضى بالضرورة إلى سؤال الهوية. وكان لابد للموسسة العسكرية أن تتطور تدريجياً فيصل الضباط المصريون إلى سلطة الجيش، وينبثق عن ذلك سؤال الوطن. وكان لابد للمؤسسة التعليمية أن تتكامل حتى تصل بنا إلى سؤال الحضارة. وليست الدولة المدنية فى النهاية إلا حصيلة هذه الاسئلة واجتهادات الجواب عليها.

وإذا كانت المركزية المصرية لقيت جواباً حاسماً بالايجاب كما يجب أن نتصور من خريطة (مصر المدنية) الحديثة، بالرغم من (جمهورية هواره) إن جاز التعبير فى الجنوب، وجمهورية (زفتى) إن جاز التعبير أيضاً فى الشمال، فإن الهوية الوطنية المصرية هى الضلع المستقر فى صدر الشعب المصرى كما أوضح يونان لبيب رزق. وإذا كانت المؤسسة العسكرية قد أعلنت تمصيرها النهائى فى الثورة العرابية بالرغم من هزيمة سلطتها تحت سنابك الخيول الأجنبية، فقد نجحت هذه المؤسسة فى تمصير السلطة الوطنية عام ١٩٥٢، ومن ثم كان الجواب بالإيجاب على سؤال (الوطن) المصرى. ووجدت الاشكالية التاريخية بين الحلم الامبراطورى لمحمد على والوطنية المصرية فى ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول عبر الارتباط الوثيق بين الوطنية المصرية والقومية العربية. وإذا كانت الثورة التعليمية التى قام بها محمد على ومن تلاه كإسماعيل وعلى مبارك. ومحمد عبده وسعد زغلول وطه حسين وجمال عبد الناصر قد تركت لنا ميراثاً مزدوجاً من التعليم الدينى والتعليم المدنى فقد كان ذلك ذروة مايمكن أن تصل إليه معادلة النهضة التى أسسها محمد على

ورفاعه الطهطاوى فى الرد على سؤال الحضارة بالجواب التوفيقى بين التراث والعصر. ولكن دون أن تكون هناك (سلطة دينية) كان أول من نفاها عن الإسلام الإمام محمد عبده. ولم يكن هذا انتصاراً لمحمد على حين نفى عمر مكرم الذى لم يكن هو والعلماء والمشايخ ممثلين لهذه السلطة. وإنما كانوا بالأحرى ممثلين للحركة الشعبية المصرية التى لم تر تناقضاً بين تدينها واستقلال مصر. ولم يكن الأزهر إلاّ بيئة ثقافية وطنية شعبية خرجت منها قيادات العمل الوطنى والتحديث، فأكثر الذين سافروا فى بعثات محمد على لتعلم وتعليم الطب والقانون والعسكرية والجغرافيا والتاريخ كانوا من الأزهريين الذين عادوا وشاركوا فى تأسيس قلاع الدولة المدنية. ولم يتسرب إليهم الوهم بأنهم بناة (مؤسسة دينية) تزاحم السلطة المدنية. بل كان الأزهر البيئة التى خرج منها كبار المجددين من أمثال طه حسين وعلى عبد الرازق، بالرغم من أية معارك فكرية وسياسية خاضها الرجلان وأمثالهما.. كان العرش تارة وسلطة الاحتلال تارة أخرى من ورائها، إضافة إلى التخلف الاجتماعى الثقيل الوطأة الذى يجد فى الأمية بأنواعها مناخه الأمثل ضد التجديد وحماية الدولة المدنية. ولكن الحصاد كان واضحاً. وهو انتصار هذه الدولة التى تلقى هجوماً هذه الأيام.

ومن هنا فكتاب (مصر المدنية) يشحذ ذاكرة الأمة بالحفر عند الجذور لمقاومة هذا الهجوم دفاعاً عن الهوية والوطن والحضارة.

(٣)

«إن قيام الدولة المصرية الحديثة قبل أقل من قرنين من الزمان قد أنقذ هذا الوطن من الهلاك الفعلى والاندثار (...) إن المثقفين قد لعبوا أهم

الأدوار فى إحداث التغيير الفكرى الذى قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتصبح فى كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل».

بالرغم من أن هذه الكلمات تأتى فى الصفحة الأولى من كتاب بهاء طاهر (أبناء رفاعة) إلا أنها تصلح فى الوقت نفسه لأن تكون خاتمة هذا الكتاب، إذ هى تبدو كفرض نظرى فى البداية، يقدم الكاتب براهينه فى عدة فصول، ثم ينتهى الكتاب إلى صحة الفرض.

وبهاء طاهر لايدخر جهداً فى إثبات شواهده من التاريخ على أن (الاندثار) الفعلى وليس المجازى، كاد أن يصيب مصر والمصريين بعد قرون من هيمنة الخلافة العثمانية على مقادير البلاد والعباد، سواء بالمنظومة الفكرية التى فرضت علينا التخلف أو بالقمع الوحشى الذى يصل إلى حدّ الاعدام اليومى لأقل هفوة أو النزح الدائم لخيرات أرض الكنانة أو الأوبئة والمجاعات الدورية. لهذه الأسباب وغيرها كادت مصر أن تندثر اندثاراً مادياً فى الظلال الوارفة للسلطنة العثمانية باسم الدين.

ومن هنا كان الشروع فى تأسيس الدولة المصرية الحديثة بكل المعايير انجازاً تاريخياً إلى الأمام، بانقاذ هذا البلد العظيم من الضياع مكاناً وإنساناً.

ولايستشهد بهاء طاهر بالمؤرخين العظام القدامى فحسب، بل هو يتجه إلى أحد أكبر العقول المعاصرة، جمال حمدان ليجده يستخلص النتيجة ذاتها حين قال «أن الوجود التركى يعد نوعاً خاصاً -ومحيراً ربما- من الاستعمار هو الاستعمار الدينى. ولولا القناع الدينى لعُدَّ مماثلاً للغزو المغولى الوثنى الذى سبقه ولـ وُوجِهَ على هذا الاساس بكل تأكيد. وكل مظاهر الاستعمار الاستغلالى

الابتزازى لاتنقص العثمانية، فقد كانت تركيا هى المترويول (الوطن الأصل) وبقية الإيالات والولايات مستعمرات تابعة تعتصر كل مواردها وخيراتها بلا مواربة لتحشد حشداً فى المترويول. بل لقد قيل أن الأتراك طبقوا فى حكمهم السياسى طريقتهم الاستبسية (أى طريقة سكان المراعى) فى معاملة الحيوان فهم ما انتقلوا من رعى قطعان الحيوان إلاّ إلى رعى قطعان الإنسان. وكما يفصل الراعى بين أنواع القطعان فصل الأتراك بين الأمم والأجناس المختلفة عملاً بمبدأ: فرِّق تسد، وكما يسوس الراعى قطيعه بالكلاب كانت الانكشارية كلاب صيد الدولة العثمانية، وكما يحلب الراعى ماشيته كانت الامبراطورية بقرة كبرى عند الاتراك للحلب فقط» (عن كتاب استراتيجية الاستعمار والتحرير).

ولكن أخطر ما فى الأمر هو المنظومة الفكرية التى استقرت فى نفوس المصريين فى ظل القهر المتوحش والتخلف المروّع باسم الدين، حتى أنهم بفعل الغيبوبة المزدوجة توهموا أن مايجرى لهم هو من طبائع الأمور (الدينية).

يستخلص بهاء طاهر من هذه الحقيقة كيف أن تغيير هذه المنظومة (الثقافية) كان الدور التاريخى الكبير على كاهل المثقفين إذا شاءوا إنقاذ بلادهم من براثن الاندثار. لذلك كان الانجاز الأهم لأهل السياسة (محمد على، إسماعيل..الخ) هو التعليم، أى تخريج المثقفين القادرين على القيام بعملية الانقاذ.. فبعد أربعين عاماً على انتشار المدارس وعودة البعثات من الخارج، كان الخديو توفيق يقول «لقد ورثت أنا مُلك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم إلاّعبيد إحساناتنا» فلايتردد ضابط مصرى فلاح من أن يرد عليه (والله الذى لا إله إلاّ هو، لقد خلقنا الله احراراً ولم يخلقنا تراثا وعقاراً، والله أننا لن

نورث ولن نستعبد بعد اليوم». كان هذا الضابط الفلاح المصرى هو أحمد عرابى العظيم.

لم يظهر عرابى ورفاقه والشعب كله من ورائه، هكذا فجأة. وإنما كان ثمرة كفاحات مستميتة وطموحات لبعض الحكام الأفذاذ وبعض المحكومين من أصحاب العقول الموهوبة الثاقبة. وبهاء طاهر يدرى أن محمد على وخلفاءه حكموا مصر حكما (عثمانيا) فى العديد من مظاهر الحكم العثمانى. ويدرى أيضاً أن حاكما كعباس الأول أو توفيق أو فؤاد قد انتكسوا بمسيرة النهضة. ولكنه يدرى أيضاً أن طموحات محمد علىٍ وبصيرته النافذة، وطموحات إسماعيل، هى التى أفرزت مقومات الدولة المصرية الحديثة، وكانت الثقافة أو التعليم من بُنَى المقومات الأساسية لهذه الدولة. وهكذا ارتبطت الظاهرة ونقيضها فى تشابك معقد بين التخلف والتقدم وبين الجهل والمعرفة وبين الأوتوقراطية والحرية.

ومن ثم إذا كان محمد على وخلفاؤه قد حكموا مصر حكماً أوتوقراطيا فى الأساس فإن طموحاته فى الحلم الامبراطورى الذى تستقل فيه مصر كأداة مركزية للاستقلال عن الاستانة والتوسع فى المحيط الشرقى، هو ذاته الحلم الذى تطلب التحديث والتعليم، وقاد بالضرورة إلى تغيير تدريجى فى المنظومة الثقافية السائدة. أى أن ماقام به محمد على وإسماعيل، بالرغم من الأتوقراطية، هو الذى أفضى فى خاتمة المطاف لأن يواجه أحمد عرابى الخديو توفيق فى (ثورة) كاملة الأوصاف تعارض المنظومة الفكرية التى ورثها الخديو عن أجداده.

وهى الثورة التى ضمت قبل وقوعها بنصف قرن رائد النهضة الأكبر رفاعه

الطهطاوى ثم الخبير المحنك على مبارك، إضافة إلى البارودى ومحمد عبده وعبد الله فكرى وعبد الله النديم وقاسم أمين والسلالة الذهبية للعقل المصرى فيما تلا من أزمان.

وبالرغم من أن بهاء طاهر يطرح هذه الأسماء اللامعة فى سياقها التاريخى الصحيح، ويربط بينها وبين أطروحة (الحرية) من جهة و(الوطن) من جهة أخرى، إلاّ أنه لابد من التركيز على أن هذه الكوكبة من المثقفين الأحرار قد بلورت أساساً مفهوم (الثقافة الوطنية) فى صميم النشأة الأولى للثقافة المصرية الحديثة على مدى قرن كامل.

إن السياق الصحيح الذى أوضحه بهاء طاهر بأبلغ بيان هو الولادة العسيرة لمفهوم المواطنة، بمعنى أن هناك وطناً واقعياً ملموساً لمواطنين يجمعهم التاريخ والجغرافيا والثقافة المشتركة، يتساوون فى الحقوق أمام القانون، والنقطة الثانية هى أن هذا الوطن يتحقق فى الحرية على اختلاف مستوياتها وبنياتها بدءاً من حرية الوطن نفسه إلى حريات المواطنين جميعاً. وأخيراً فان الخصوصية هى قيادة الثقافة والمثقفين لهذا التغيير من المنظومة القيمية العثمانية إلى المنظومة القيمية الحديثة. هذا هو السياق الصحيح لنشأة وتطور الثقافة الوطنية باشكالياتها على مدى القرن الأول من النهضة بين ولاية محمد على (١٨٠٥) إلى بداية القرن العشرين. وهى النشأة التى قالت فى سيرة الطهطاوى كما فى سيرة الثورة العرابية بتعدد اتجاهات الفكر المصرى وتنوع وظائفه التى تتكامل فى النهضة بالبلاد أو ما يدعوه بهاء طاهر (بانقاذها). قالت أيضاً أن المثقفين المصريين أنماطاً مختلفة من حيث المواقع الفعلية لمشروع النهضة (وليس التنوير كما يشاع خطأ). وقالت كذلك

أن (نهضتنا) ليست نسخة أو مسخاً من أية نهضة أخري لشعب آخر. وقالت أخيراً أن هناك التباساً مزدوجاً فى مفهوم الأصالة والمعاصرة، وأن هناك التباساً آخر بين المثقف والسلطة. وأن هذه الاشكاليات كلها، الوافدة من نشأة الثقافة الوطنية صاحبت تطورها إلى اليوم. لذلك يحفر بهاء طاهر عند الجذور حول هذه الاشكاليات فى بقية فصول (أبناء رفاعة).

(٤)

لايقول بهاء طاهر صراحة أنه على طول الكتاب وعرضه يعالج مفهوم (الثقافة الوطنية). ويبدو عنوان (أبناء رفاعة) خادعاً للوهلة الأولى، لأنه بالفعل يضم فصولاً مستقلة عن طه حسين ويحيى حقى ويوسف إدريس وتوفيق الحكيم. ولأن العنوان الجانبى يقول (الثقافة والحرية). واقع الأمر أن هذه العناوين صحيحة، ولكن النص يحمل فى طياته ماهو أعمق، بالرغم من تفرق فقراته بين زمان ومكان الكتابة.

ولكن المضمر فى كتاب بهاء طاهر تعلو قيمته على المعلن وهو أن لرفاعة الطهطاوى أبناء وأحفاد فهو خيط مستمر لاينقطع. وهو أيضاً أن الحرية كانت ولاتزال رسالة الثقافة والمثقفين منذ عصر النهضة. هذا هو المعلن والصحيح أيضاً. ولكن المضمر هو اكتشاف لايقصد إليه الكاتب قصداً لأنه فى بنيته الفكرية من المسلمات، ولكن غير أن القارئ الخفى داخل النص يتلمس جذوره خلال عملية الحفر. هذا الاكتشاف هو مفهوم الثقافة الوطنية.

بين البحث عن (الوطن) من جهة وحق المواطنة من جهة أخرى، كان بهاء طاهر يزيل بدقة أكوام الرماد العثمانى التى حالت زمنا طويلا دون الامساك بزمام الوطن الحى الملموس الغارق حتى العنق فى مفاهيم دولة الخلافة

والامبراطورية باسم الولاية، وطيلة هذا الزمن اندثرت حقوق المواطنة لدرجة التلاشى باسم الدولة الدينية. لهذا السبب ربط بهاء بين الثقافة التى تضيئ فى الوعى العام معنى الوطن وبين الحرية التى تستعيد للمواطنين على اختلاف أديانهم وطبقاتهم الاجتماعية حقوق المواطنة. ولكن المسكوت عنه فى ذلك كله هو أن نشأة الثقافة الوطنية التى تتناقض منظومتها مع المنظومة الفكرية والقيمية العثمانية قد ارتبطت أصلاً بالحاجات الفعلية لمجموع الموطنين. ولم ترتبط بآليات رد الفعل النظرى على مفهوم الأممية أو على مفهوم الآخر الغريب الأجنبى، إنها احتياجات الواقع الملحّة التى أوجزها المؤلف فى عبارة الانقاذ من الهلاك. كانت مصر على وشك الموت الفعلى، وبحاجة لما ينتشلها من الغرق فى الجوع والجهل والفقر والتخلف والظلم إلى شاطئ الحياة الانسانية اللائقة بأصحاب حضارة عريقة. هذا الاحتياج الذى يرادف الحياة بدلاً من الموت، هو الأب الشرعى للثقافة الوطنية ومنظوماتها الفكرية والقيمية الجديدة. ولم يكن ميلاد هذه الثقافة إذن نخبويا وإن حملت النخبة شعلتها، ولم تكن هذه الثقافة فى مواجهة الدين بل كان علماء الدين من بين قادتها، ولم تكن هذه الثقافة فى مواجهة الغرب وإن شارك أصحابها من محمد عبده إلى قاسم أمين إلى طه حسين فى منازلة البعض من أهل الغرب. لم تكن هذه الثقافة مجرد نقل واقتباس وترجمة عن أوروبا وان نقل روادها واقتبسوا وترجموا. لم تكن هذه الثقافة أولاً وأخيراً (رد فعل) بالسلب أو الإيجاب، ولامجرد صدى للصوت أو صورة من أصل. بل كانت ابداعاً وطنياً خالصاً مصدره تلبية الحاجات الفعلية فى اتجاه الانقاذ من الاندثار الجماعى للوطن لذلك خلت ثقافتنا الوطنية فى نشأتها الأولى ومسيرتها النهضوية من التعصب

العرقى أو الطائفى أو الطبقى أو حتى الوطنى. نشأت الاجتهادات فى مهدها متنوعة الاتجاهات والتخصصات (الطهطاوى من رحلتة الشهيرة إلى التأليف والترجمة والتعليم، على مبارك والتعليم، محمد عبده والاصلاح الدينى، قاسم أمين وحرية المرأة، البارودى والشعر، النديم والصحافة...الخ) ونشأت هذه الاجتهادات والتنوعات من جنسيات وافدة من المشرق والمغرب كـ (شبلى شميل وفرح انطون وجورجى زيدان، وكان قاسم أمين من أب كردى بالإضافة إلى رواد المسرح والسينما والصحافة من السوريين واللبنانيين) وقد كانت الخصوصية المصرية هى التى جذبت هؤلاء وأولئك من ديارهم بالرغم من أن مصر كانت لاتزال ولاية عثمانية فى القرن الماضى. ولابد أن صفات أساسية هى التى فرقت بين بلادهم ومصر حتى أنهم فضلوها وطناً ثانياً وأخيراً.هذه الصفات هى ذاتها صفات الثقافة الوطنية المصرية،فإذا كان ينبوعها واحداً هو الاحتياجات الفعلية للشعب والوطن فإنها متعددة الروافد التى أغنت الأجوبة على الأسئلة المطروحة.

لم تتخل هذه الثقافة الوطنية عن إسلامها الحضارى فى أى وقت كما يبرهن بهاء طاهر فى مواضع عديدة من كتابه، بكل ما تعنية الحضارة الإسلامية من اختلاف جوهرى مع الإسلام العثمانى. وبالرغم من أن فكرة (الوطن) قد ولدت تحديداً فى الجغرافيا والتاريخ، فإن البعد العربى كان حاضراً فى صميم الثقافة الوطنية ولايزال.كذلك كان البعد الانسانى العالمى المختزل عمداً لدى البعض فى مصطلح الحضارة الغربية.ولكن هذا البعد هو ثمرة تفاعل وحركة حرة تنطلق أساساً من مصلحة الوطن واحتياجات أهله الفعلية،وليس كما يشاع غزواً ثقافيا ليوصف رواد النهضة بالعمالة الحضارية

للغرب. ومن هنا لم تكن السلفية المصرية فى فجر النهضة رؤية ما ضوية بل عنصراً من عناصر النسيج الوطنى،كما لم يكن ما يسمى بالتغريب استنساخاً لصورة الغرب، بل استئنافاً للتواصل الحضارى مع العالم.

وقد اتخذ بهاء طاهر من طه حسين نموذجاً فذاً للمثقف الوطنى الذى حاصرته السلفية فى مراحلها المشوهه إبان عهود الانكسار، وقدمته إلى الناس باعتباره عدواً لحضارة الإسلام عميلاً لحضارة الغرب مناهضاً للفكرة العربية. وبالرغم من أن الكاتب قد حدد موضوعه عن طه حسين والغرب. إلا أنه أحاط به من زوايا الوجه الرئيسى لطه حسين وملامحه البارزه كافةً. ونحن ندرك على الفور أن صاحب الاسلاميات البارزة فى تاريخنا الثقافى ينتمى الى الحضارة الإسلامية انتماءً عضوياً لالبس فيه، وأن صاحب الأمجاد النقدية فى الأدب العربى من المتنبى إلى أبى العلاء ينتمى إلى الثقافة العربية انتماءً عضويا لاغش فيه، وأن مترجم اليونانيات العظيم ينتمى إلى الحضارة الإنسانية انتماءً لاريب فيه، وأن صاحب (مستقبل الثقافة فى مصر) ينتمى إلى هذا الوطن انتماء العقل والقلب والروح والدم، انتماء الماء إلى النهر والشعاع إلى الشمس وذرة التراب إلى الأرض. كان طه حسين كالطهطاوى من قبل وبقية ابناء رفاعة من بعد، إيجازاً باهراً لمفهوم الثقافة الوطنية. وهو المفهوم المغاير كلياً لمعناها الدارج فى الأدبيات التى تختزلها إلى مجرد رد فعل على الأممية الدينية أو على الثقافة الاستعمارية. هذه الأدبيات التى تتعامل مع الثقافة الوطنية كحاصل جمع عدة عناصر مستقلة عن بعضها البعض أو أن بعضها يلغى البعض الآخر. بينما هى نسيج واحد متعدد الأشكال والألوان ومراحل النمو الذى لايعرف التوقف أو الانكفاء على الذات.

(٥)

ربما كان من محاسن المصادفات أو من مساوئها أن يصلنا كتاب بهاء طاهر عن (أبناء رفاعه) وعن (الثقافة والحرية) في زمانه ومكانه وفي سلسلة شعبية تجعله في متناول اليد. أما محاسن المصادفات فلأن ابناء رفاعه واحفاده يواجهون عاصفة سوداء تستهدف اقتلاع الثقافة الوطنية من جذورها التي يحفر من حولها بهاء طاهر والآخرون، ومن ثم فالوطن بأمس الحاجة إلى هذا الحفر حتى تتألق الذاكرة الجماعية للشعب المصري من جديد. وأما مساوئ المصادفات، فلأن مصر المدنية التي حاول الطهطاوي وأبناؤه من بعده وأحفاده جميعاً بناءها بالعرق والدم والدموع مهددة كما لم تتهدد من قبل في عصرها الحديث... فالظلام الذي كان ينسج المنظومة العثمانية من قيم الانحطاط قبل قرنين يدق على أبواب الكنانة بعنف هذه الأيام، ويكاد يدمر برياحه الصفراء كل ما استشهد من أجله الآباء والاجداد.

يجيء (أبناء رفاعه) إذن في وقته ومكانه ليقول لنا إن هناك جذوراً للمستقبل كما أن هناك جذوراً للماضي، وأن هذا الماضي نفسه يمتلئ بالجذور النضرة القابلة للحياة في الحاضر والمستقبل كما أنه يمتلئ بالجذور الميتة. ويقول لنا بهاء طاهر أن مصرنا أحوج ماتكون إلى الجذور الحيّة الخصبة ببذور المستقبل. لذلك فهو يحفر حول هذا النوع من الجذور بهدف تنقيتها وريّها حتى تواصل النماء والاستمرار.

ويلفت النظر أن اختيار الكاتب لأبناء رفاعة لم يكن عشوائياً ولا وليد المصادفات في الكتابة، فطه حسين ويحيى حقي ويوسف إدريس ويحيى الطاهر عبد الله من أجيال مختلفة تنتمي إلى اتجاهات وأزمنة وتجارب ورؤى

متباينة، ولكن حياتها ومآسيها وانجازاتها تنتمى فى الوقت نفسه إلى ذلك المشروع الحضارى الكبير الذى وضع لبناته الأولى محمد على لإقامة دولة قومية حديثة، وأسَّس معماره الثقافى رفاعه الطهطاوى لإقامة المجتمع المدنى.

ومادام الحاضر هو الذى يعنينا فى الطريق إلى المستقبل، لابد لنا من الاقرار بأن (النهضة لم تمض بنا فى خط مستقيم، بل عرفت العديد من الانكسارات والفجوات المظلمة. وصحيح مايذهب إليه بهاء طاهر من أن مصر كانت بعد كل كبوة تستعيد وقفتها وتمضى إلى الأمام. ولكن هذا (القانون) -إن جاز التعبير- ليس حتمياً بالضرورة، فهو قد يصلح قياسا إلى عصر كامل كالعصر الملكى والسلطة الاستعمارية أو كالعصر الثورى والسلطة الوطنية، ولكنه لايصلح مقياسا فى المطلق. لكل مرحلة تاريخية ونظامها الاجتماعى -الثقافى، خصوصيتها. وكما أن النهضة من أحد جوانبها تراكم ثقافى، فإن السقوط بدوره تراكم. والحساب التاريخى الدقيق للنهضة والسقوط فى المجتمع والفكر المصرى الحديث يؤكد أن أزمنة النهضة كانت الأقصر عمراً، وأنه ليس من نهضة فى إحدى المراحل تمحو السقوط فى بقية المراحل. والمقياس فى جميع الأحوال هو: الموقف من الديموقراطية الاجتماعية والسياسية والثقافية، والموقف من قضية التقدم بمختلف تجلياته ومستوياته. بهذا المقياس فان رصيدنا من النهضة عظيم على صعيد النخبة، أما رصيدنا من السقوط فأعظم على صعيد القاعدة والهياكل الاجتماعية. وليس هذا الرصيد جمعاً كميّا منذ عباس الأول إلى الحكومات الدكتاتورية فى عصر فاروق إلى عصر الانفتاح السعيد. وإنما الرصيد الاجتماعى- الثقافى يقاس

بتفاعل السلبيات على مدى العصور، وبالكيف الناتج عن هذه التفاعلات من جهة أخرى، وبهوية النظام الاجتماعى الذى يستقبل هذا الكيف بالتشجيع أو بالمقاومة.

لذلك لايصبح عدد المدارس والجامعات وعدد الخريجين مقياساً للتقدم أو التخلف، وإنما تصبح المناهج والبرامج وسلوك المواطن وثقافته، وتصبح الأمية الأبجدية والأمية الثقافية والانفجار السكانى والادمان والجرائم الشاذة والإرهاب هى المقاييس الموضوعية للتقدم والتخلف. ولايعود مترو الانفاق أو عدد ونوع السيارات الخاصة أو الشقق الفاخرة أو قنوات التليفزيون هى المعيار الصحيح لمعرفة حالنا، بل تغدو الاحياء العشوائية والهوة الواسعة بين الأجور والأسعار وسلّم القيم فى الفكر والسلوك من المعايير الأساسية لتقييم هذه (الحال). ولاتعترف «الأخلاق بقشور التدين السطحى أو التدين السياسى أو بالسباق فى بناء المساجد والكنائس أو فى التنافس بين المتعصبين، وإنما تعترف أخلاقيات المجتمع المتقدم بالضمير الفردى والجماعى والولاء الوطنى والحسّ الإنسانى.

وفى ضوء هذه المؤشرات وغيرها كثير لابد من الاقرار بأن بلادنا تجتاز أزمة عنيفة ليست حاصل جمع (الفجوات المظلمة) التى مرت بتاريخنا الحديث فحسب، وإنما بتفاعل ظلامات كل العصور التى مرت بنا مضافاً إليها النظام الاجتماعى الجديد الوافد مع الانفتاح والذى هيأ للظلمة كافة مقومات النجاح. لذلك، فالمرحلة التى نمر بها ليست مجرد كبوة سرعان ما نتجاوزها، ونصبح أفضل مما كنا. هذه النتيجة المتفائلة تتجاوز الرصيد المتراكم من أزمنة السقوط والمناخ المهيأ لاستقبال تفاعلاتها، والذى قضى

فى خاتمة المطاف على معادلة النهضة التى كانت. وبالطبع لايجوز أيضاً ان نتجاهل جرثومة السقوط فى قلب النهضة ذاتها، وهى عملية (التوفيق) بين ماسمّى بالاصالة وماسمّى بالمعاصرة. هذا التوفيق الذى أفادنا فى مراحل المجد القومى، لم يعد يسنده التركيب الاجتماعى المنسجم مع هذا المجد. ولأن شيئا لايعود إلى الوراء، ليس صحيحا أن مصر عادت رأسمالية كما كانت فى العصر الملكى، وليست صحيحةً التصنيفات التى شاعت فى مواكبة ذلك العصر الذى يليه، لتوصيف القوى الاجتماعية المتصارعة. وإنما هناك (مجتمع) جديد يفرز ثقافته بالقصور الذاتى من وسائل استهلاك أكثر منها وسائل انتاج. يتم ذلك فى مواجهة مقاومة جسورة لإنتاج ثقافة جديدة ونهضة مغايرة للتى كانت.

ثقافة جديدة لاتعيد إنتاج ثقافة تلك النهضة، ولكنها تثق بغير حدود أن لها جذوراً عميقة فى أغوار الأرض الوطنية. وهذه هى القيمة الحقيقية لكتاب بهاء طاهر، فهو لايعيد شحن البطارية القديمة وإنما يدعو فى إلحاح مستميت إلى بطارية جديدة بل قاطرة جديدة تستطيع مواصلة الطريق الوعر الذى افتتحه الطهطاوى ودفع الثمن فى منفاه ومضى فيه على مبارك ومحمد عبده وعبد الله النديم وطه حسين والعقاد وسلامة موسى فعرفوا جميعاً المنفى والمطاردة والسجن. ثم جاء من بعدهم مئات من حملة المشاعل التى لم يطفئها ظلام السجون أو رصاصات الغدر. ليس من نهضة بلا ثمن. وبهاء طاهر يدعو هذا الجيل إلى نهضة جديدة ثمنها أفدح!.

(٦)

لايقول لنا مصطفى الفقى أن كتابه "تجديد الفكر القومى" يعالج أزمة الهوية التى طفت على السطح خلال السنوات العشرين الأخيرة، وإنما هو يميل

إلى التصريح بأنه يعالج أزمة الفكر القومى نفسه. وبالطبع، هناك علاقة وثيقة بين أزمة الهوية وأزمة الفكر التى يعبر عنها أو يجسدها، ولكنهما ليسا أزمة واحدة.

لذلك فالتجديد الذى يقصده مصطفى الفقى هو نوع من النقد الذاتى للفكر القومى، وأضيف: من زواية أو زاوية مصرية. فنقد الفكر القومى يختلف بالضرورة من ناقد إلى آخر حسب التجربة "القومية" التى يعبر عنها، نشأتها وتطورها وانتصاراتها وانكساراتها وخباياها. يختلف النقد "البعثى" عموماً عن النقد الناصرى عموماً، وكلاهما يختلف عن نقد الانتماء إلى حركة القوميين العرب بمختلف تفريعاتهم اليمنية مثلا والفلسطينية على وجه التحديد.

من هنا، فكلام المؤلف عن أحزاب القومية العربية باختلاف تياراتها الفكرية والتنظيمية لابد وأن يكون مفتاحه هو التجربة المصرية عموما، والتجربة الناصرية على وجه الخصوص. وهو الأمر الذى كان يستوجب حديثا مفصلا حول التجربة الوطنية، فكرا أو ممارسة، قبل أى حديث آخر. ذلك أن العلاقة بين الوطنية المصرية والقومية العربية من الاشكاليات الأساسية فى الحفر عند الجذور. قبل أى تجريد نظرى حول العلاقة بين القومية والدين.. فالتاريخ الاجتماعى والسياسى والثقافى لبلاد الشام قبل الاسلام يختلف عن هذا التاريخ فى مصر أو العراق أو اليمن أو السودان أو أقطار المغرب العربى. وهذا التاريخ السابق على الفتوحات الإسلامية قد استقبل الدين الجديد بثقافته الجديدة على نحو يختلف بين قطر وآخر أو منطقة وأخرى. وهو الاختلاف الذى يخلق بالضرورة تنوعاً بين المجتمعات الإسلامية، بالرغم من

توحدها فى العقيدة وشعائرها. كذلك الأمر تماما ،بين التاريخ الإسلامى نفسه قبل الدعوة الحديثة إلى "العروبة" أو "القومية العربية"، فهذا التاريخ يختلف بدوره من بلد إلى آخر بالرغم من انتماء الجميع إلى الحضارة العربية الإسلامية.

وقد أثمر التفاعل بين التاريخ الحضارى للمناطق أو البلاد المختلفة والفتوحات الإسلامية أنماطاً ثقافية واجتماعية وسياسية متعددة تعدد الحضارات السابقة على الإسلام. كذلك أثمر التفاعل بين الإسلام فى هذه المناطق والبلاد مع الدعوة القومية العربية الحديثة أنماطاً جديدة متنوعة لاسبيل لقسرها فى قالب واحد. ثم كان التفاعل الثالث بين الأنماط الإسلامية المتولدة عن الجذور القديمة والفتح الجديد من ناحية، وبين التاريخ الإسلامى والدعوات العربية الحديثة من ناحية أخرى، بحيث اكتسب التعدد صلابة أقوى والتنوع أشكالاً أرسخ.

هكذا يمكن القول أن تفاعلات الحضارة الفرعونية واليونانية الرومانية والقبطية مع الفتح الإسلامى قد اختلفت ثمارها عن تفاعلات الحضارة الفينيقية فى بلاد الشام والحضارة الآشورية - البابلية فى وادى الرافدين مع هذا الفتح. كما أن بغداد العباسية ودمشق الأموية ومصر الفاطمية قد اختلفت تفاعلاتها مع السلطنة العثمانية والحروب الصليبية والاستعمار الأوروبى الحديث بمختلف نتائج هذه التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وقد التقت هذه النتائج بالدعوات القومية العربية الحديثة فى إطار هذا التعدد فى النتائج وهذا التنوع فى حصيلة التفاعل.

ومن ثم فالأمر لا يقتصر على هذا الفصل الجميل الذى كتبه مصطفى الفقى

تحت عنوان "المصريون وقضية العروبة" ، وإنما كان الأمر يحتاج إلى "رؤية مصرية لقضية العروبة" تتناول الفكر القومي بالمراجعة الشاملة والجذرية، وليس بمجرد النقد لبعض المواقف أو السلبيات أو الثغرات التى أفضت إلى النكسات والهزائم.

بل أن هذه النكسات والهزائم كانت ولاتزال صالحة لطرح الأسئلة الموجعة: لماذا كانت فلسطين قضية العرب المركزية، ثم انتهى الأمر بقطاعات رئيسية من دعاة الفكر القومى إلى"اتفاق غزة - أريحا أولا" . ولا أعنى بالقبول سوى التدرج من "كامل التراب الفلسطينى" إلى تطبيع العلاقات مع إسرائيل. وهى مسيرة التراجع المنظمة خلال ربع قرن، عن مبدأ أساسى فى الفكر القومى؟ ولماذا لم تستطع دولتان تنتميان إلى حزب قومى واحد هو حزب البعث أن تتحدا فى أي يوم من الأيام؟ ولماذا كان "نموذج" الدولة القومية العربية دائماً ودون استثناء هو النموذج الديكتاتورى المستبد الذى يجعل من الطغيان صفة ملازمة للشعارات النبيلة؟ ولماذا لم تحقق الدعوة القومية فى أى بلد تنتمى قيادته إليها ، أية نجاحات مؤكدة فى التنمية أو الثقافة أو محو الأمية أو الحيلولة دون الحروب الأهلية السرية والمعلنة؟.

لايكفى فى محاولة الجواب أن يشير الدكتور مصطفى الفقى إلى أخطاء فى التطبيق أو إلى أخطاء الافراد أو إلى الفرص الضائعة، فهذا نوع ضرورى من النقد للماضى وربما الحاضر أيضاً، ولكنه ليس تجديداً من أجل المستقبل، وليس حفراً عند الجذور. لقد وصل الفكر القومى إلى السلطة فى أكثر من بلد، من الجزائر إلى العراق ومن ليبيا إلى اليمن ومن مصر إلى سوريا ، ولكن ماهى الحصيلة الختامية؟ كان الانفصال ذات يوم، وكانت الحرب ذات يوم آخر،

وكانت الهزيمة الاقتصادية والسياسية والعسكرية فى بقية الأيام.

ولانريد العودة إلى أن "بقاء النظام التقدمى" رغم أنف الهزيمة هو النصر. ولانريد العودة إلى أن بقاء «القائد والمعلم والأب» رغم الخراب الشامل هو النصر. ولانريد العودة إلى أن «المؤامرة الدولية» هى السبب. والدكتور الفقى لايعود إلى هذا المشجب أو ذاك، ولايعلق الخطايا فى رقاب المجهول أو المعجزة. وإنما هو يحلل بعمق ويستبصر ببصيره نافذة مسيرة الفكر القومى من زاوية نقدية. ولكن المطلوب، كما يقول عنوان الكتاب، هو تجديد هذا الفكر. ولاتجديد من غير الحفر عند الجذور، أى مواجهة الأسئلة التى يطرحها الواقع نفسه بسقوط الفكر المنسوب إلى العروبة والقومية من ناحية، والتهديد الفعلى للدولة الوطنية الحديثة من ناحية أخرى. والمسافة بين سقوط الفكر والتهديد بإسقاط الدولة ليست طويلة جداً.

(٧)

يقول لنا الدكتور مصطفى الفقى: لاتناقض بين العروبة والإسلام، ولاتناقض بين الوطنية المصرية والقومية العربية. وهذا كله صحيح. ولكن كيف؟ هذا هو السؤال الذى أقبل (الفكر القومى) منذ البداية جواباً ملتبساً عليه، حتى غدا هذا الجواب امتداداً للتوفيقات الثنائية فى فكرنا العربى القديم والحديث

وبالرغم من أن الدعوة (القومية) العربية تنشد فى مظانها الأساسية نوعا من (النقاوة) العرقية حينا والدينية حينا آخر والثقافية أحيانا -فيما دعوناه بالأصالة -فإن صاحب (تجديد الفكر القومى) لم يلفت النظر إلى أن هذه النقطة بالتحديد تحتاج إلى المراجعة.. لأن واقع الأمر هو أن تلك الدعوة قد

نهلت أفكاها المحورية من ينابيع أوروبية سواء تمثلت هذه الينابيع فى الوحدة الألمانية فى زمن بسمارك والوحدة الإيطالية فى زمن غاريبالدى أو فى فكر الفيلسوف الفرنسى برجسون هذا المثلث الفكرى السياسى هو الإطار المرجعى الضمنى والمعلن أحيانا فى أدبيات الرواد الأوائل لفكر (الحركة) القومية العربية الحديثة. هذا الإطار يقول من جهة أن حكاية الأصالة التى يزين بها البعض هذا الفكر والتى ينادى بها هذا الفكر القومى مسألة فيها نظر وتستحق المراجعة. ويقول من جهة أخرى أن (السياسة) فى الدعوة القومية العربية، سابقة على أى تفكير أو تفلسف أو تنظير. وقد سبقت فيها الأهداف أية «معرفة» بالوسائل، ومن ثم كانت الوسائل المتاحة للدعوة هى ذاتها الوسائل التى أتيحت للينبوع. وكانت الاهداف فى التجربتين الألمانية والإيطالية هى «الوحدة» القومية. وكانت القوة المسلحة هى أداة التوحيد. وكان الزمن هو القرن الماضى. وهكذا نشأت القومية العربية الحديثة كحركة سياسية أولاً ودعوة سياسية أيضاً. ولم يكن الفكر القومى) إلاّ هذه الدعوة للوحدة العربية. ولم تكن هذه الوحدة فى تلك الدعوة سوى (الدولة المركزية الواحدة).

كان ذلك استلهاماً مباشراً للمصدر الأوروبى، دون أية محاولة للحفر عند الجذور التى أحاطتنا علما بأن هناك خصوصيات عربية مختلفة اختلاف حضارات المنطقة السابقة على الفتح الإسلامى واختلاف التاريخ الإسلامى نفسه فى كل رقعة عربية عن الأخرى. وأيضاً دون أية محاولة للتمييز بين مايقبل التعميم فى التجارب الأوروبية وما لايقبل ذلك ويبقى فى إطار الخصوصيات الثقافية والحضارية بالاضافة الى اختلاف الأزمنة.. فوحدة

بسمارك أو غاليباردى قد تمت كلتاهما فى بيئة وزمن يغايران البيئات العربية وزمانها. وأفكار برجسون (القومية) لم تكن لتزيد فى ثنايا ماكان يدعوه بالتطور الخلاق عن تعزيز الخيال الصهيونى حول الدولة اليهودية التى تجمع بنى صهيون من شتات الجيتو من أرجاء العالم.

هذه الأفكار وتلك التجارب لم تكن لها علاقة من قريب أو بعيد بتاريخنا العربى. ولكنها تركت أثرها الفعال فى الدعوة القومية العربية الحديثة: هدف الوحدة ووسيلة الدولة المركزية الشاملة. لذلك. كان يتعين على مصطفى الفقى وهو يستعرض الكثير من الطموحات والأحلام والانكسارات، وكذلك وهو يراجع الخطايا والأخطاء، أن يتساءل عن الجذر العميق للكوارث والهزائم: ألا يمكن أن يكون الصدام بين الغايات والوسائل هو الذى جعل الحلم مستحيلاً؟ ألم نسترح إلى النقل عن الآخرين وإلى الحماس الانشائى بدلاً من الابداع الفكرى الحقيقى والابداع السياسى الحقيقى بالتحليل العلمى الدقيق لواقعنا ومكوناته وإشكالاته، واستخلاص الاشكال (الوحدوية) التى تناسبنا وإن لم يسبقنا غيرنا إلى تجربتها؟ ولكننا فى واقع الأمر رفعنا الرايات: (الوحدة أولاً) أو (الوحدة الشاملة) أو (الوحدة الاندماجية). ومضينا فى المظاهرات نتهم بعضنا البعض ونذبح بعضنا البعض إذا خرج على هذه الرايات دون أن ننجز أية وحدة ولو جزئية أو نسبية أو تقريبية، بل وصلنا إلى العكس تماماً، إلى حروب الحدود والحروب الأهلية وحروب الغزو.

ليست الوحدة أكثر من وسيلة، وليست الدولة أكثر من وسيلة. أما الاهداف فينبغى أن تكون هى الاهداف الوطنية لشعوب المنطقة كالتحرر والتقدم الاجتماعى والاقتصادى والديمقراطى والثقافى. ومادامت بلادنا ترتبط

ببعضها البعض بأوثق الوشائج، ومادامت ثرواتها واحتياجاتها تتكامل مع بعضها البعض، فإن البحث عن الإطار الذى يوظف هذه الوشائج والأواصر لخدمة الإنسان العربى أولاً وأخيراً يصبح هو المطلوب دون شروط مسبقة، شروط عقائدية أو سياسية. الشروط الموضوعية وحدها هى التى تفرض نفسها على أى شكل أو صيغة، بل هى التى تكوّنه.

فى مقدمة هذه الشروط هذا الطابع الفسيفسائى الذى لايضم فحسب أعراقاً وطوائف وثقافات مختلفة بل هى فسيفساء تاريخية واجتماعية واقتصادية أيضاً. ومن ثم فالتنوع خصيصة يجب التسليم بها والتعامل معها دون قمع مركزى أو قهر لامركزى. وفى مقدمة الشروط كذلك أن الإسلام ثم الحضارة الإسلامية قد لعبا دوراً حاسماً فى توحيد هذه الشعوب، ومن ثم فانتماؤها الحضارى الرئيسى- أيا كانت أديانها وعقائدها هو لهذه الحضارة.

ولعل المسيحية الشرقية جزء لايتجزأ من هذه الحضارة العربية الإسلامية بالرغم من أسبقية المسيحية على الإسلام من الناحية التاريخية . وبالرغم من أنها تبدو من فوق السطح وكأنها مفارقة ، إذ كيف تغدو المسيحية جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية . ولكن الواقع يشهد أن المسيحية الشرقية عاشت ولا تزال أطول وأعظم أزمانها فى ظل الحضارة الإسلامية، وأعطت ومازالت تعطى أعظم عطاياها في ارتباط وثيق بمجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. وربما كانت اطروحة الدكتوراه لمصطفى الفقى حول الاقباط والسياسة ومكرم عبيد ، وكذلك كتاب ميشيل عفلق عن الرسول الكريم، والمجلدات الستة لجورجى جرداق عن على بن أبى طالب، ومؤلفات نظمى لوقا عن الاسلام والرسول والخلفاء الراشدين ، كلها قطرة فى بحر، شاطئاه المسيحية الشرقية

والحضارة العربية الاسلامية لا سبيل لتفرقة مياهه عن بعضها البعض.

واذا كان مصطفى الفقى قد أهدانا كتابا جميلاً فى نقد الفكر القومى، فإننا نتوقع منه كتابا آخر يبدأ بالفصل بين الهوية والايديولوجيا، فدعاة الفكر القومي يضمرون حينا ويفصحون أحيانا عن أن الفكر القومى هو أيديولوجية القوميين وحدهم. بينما القومية هى هوية العرب جميعاً أيا كانت انتماءاتهم السياسية أو الثقافية. وربما كان المطلوب ترسيخ هذا المفهوم أكثر من أى وقت مضى، حتى لا تظل الهوية القومية حكراً لأية جماعة سياسية.

هذا الاقتراح لا ينكر بل يؤكد أهمية كتاب (تجديد الفكر القومى) الذى نرجو أن يخرج من حيز الطموح، إلى آفاق (المشروع). أحد مشاريع الحفر عند الجذور.

(٨)

لابد من وقفة قصيرة نحدد فيها المحاور التى توصل إليها الفكر المصرى المعاصر من خلال العينات الدالّة فى أعمال يونان لبيب رزق عن الدولة القومية وبهاء طاهر عن الثقافة الوطنية ومصطفى الفقى عن الهوية.

ونحن نعتقد، ابتداء، أن هذه المحاور هى التى يدور من حولها الصراع فى الحاضر، وأنها متشابكة فى العمق والسطح غاية التشابك. إنها تلتقى فى الحفر عند الجذور، لهذه الدرجة أو تلك، ولكنها بنسب متفاوتة تخاطب (الأزمة) الراهنة من موقع التفاعل معها وليس التعالى عليها.

وقبل المضىّ فى طريقنا إلى بقية الظواهر التى تشكل مختلف جوانب الأزمة وتفضح (المكبوت) فيها ومنها، لا بد من الإشارة إلى جملة نقاط:

الأولى هى أن الدولة القومية الحديثة كادت أن تكون عربية ثلاث مرات

مشهودة: فى تجربة محمد على التى اتخذت شكل المحاولات المسلحة بقيادة نجله إبراهيم باشا صاحب القول المشهور (لن أتوقف حتى آخر رقعة تتكلم العربية) فكانت اللغة ضمنيا وثقافتها فعليا عصب الهوية التى يفكر بها أم لا يفكر محمد على فى مواجهة الخلافة العثمانية التى ينتمى أصلاً إليها. ويسجل الغرب مجتمعاً أنه وقف بحزم إلى جانب (رجل أوروبا المريض) ضد محمد على الذى كان قد اتجه إلى هذا الغرب لتحديث بلاده . أى أن مصالح الغرب هى التى فرضت نفسها على (المبادئ) المجردة سواء وصلتنا عن طريق الحملة الفرنسية أو سعينا نحن إليها عن طريق البعثات أو وفدت إلينا عن طريق العائدين وخاصة إمامهم رفاعة الطهطاوى. **والمرة الثانية** كانت فى زمن أحمد عرابى الذى تكشف مذكراته أن (سوريا والحجاز) كانت مدار الأفق الذى يستبصره فى الأفق ، ليس كعمق جغرافى ، وإنما كإطار للدولة القومية الحديثة التى يرنو اليها. وتقول مسوّدة الدستور وبرنامج الثورة العرابية الذى خطه الإمام محمد عبده بيده، أن الدولة التى كان يفكر بها العرابيون استمرار وتطوير لمشروع محمد على فى التحديث دون التوريث أى فى ظل مؤسسات المجتمع المدنى والسلطة المنتخبة وليس فى ظل امتدادات الأسرة العلوية.
وكان الخديو إسماعيل قد وضع البذرة - الدستور ومجلس الشورى، - التى خلع بسببها . أما المشروع الراديكالى للعرابيين فقد تسبب فى شنقهم ونفيهم ومطاردتهم واحتلال البلاد مباشرة وكانت **المرة الثالثة** فى زمن جمال عبد الناصر الذى أنجز الحلم بتمصير السلطة الوطنية للمرة الأولى بعد قرون من حكم الغزاة، فكان اسقاط النظام الملكى وطرد قوات الاحتلال إيذانا بتحقيق مشروع الدولة القومية الحديثة عبر الوحدة السورية التى سرعان ما أجهضها

الانفصال ، وكان المقدمة التاريخية لضربة ١٩٦٧ التى أجهزت على مشروع التحديث القومى سواء من داخل التجربة أو من خارجها . ولكن الغرب على طول التجربة كان خصمها الألد.

فى هذه المرات الثلاث كان الاستقلال الوطنى والمشروع الحضارى القومى هو الهدف من المحاولة والهدف من هزيمتها أيضا . وكانت مصالح الغرب دائما تتناقض جذريا مع إدعاءاته الفكرية المسماة بالمبادئ. كان يقف بثبات وحزم ولا يزال إلى جانب الأوتوقراطية فى أسلوب الحكم أى إلى جانب السلطة المستبدة، وإلى جانب الثيوقراطية فى المجتمع أى إلى جانب التخلف الفكرى والاجتماعى . وكانت الدولة القوية الحديثة فى مراحل نهضتها تعمل على جبهتين: مقاومة الاستعمار ومقاومة التخلف ، فكان الغرب فى حياتنا ظاهرة مزدوجة مع التخلف والاستبداد الواقعى . ، وأيضاً مصدراً بين مصادر الفكر والحضارة الحديثة. وفى جميع الأحوال كان الأفق العربى لمشروع الدولة الحديثة حاضراً، وأيضاً كان ينتهى بالهزيمة.

والنقطة الثانية هى أن المجتمع المصرى بالرغم من كل سلبياته كان الأكثر تطوراً بين غيره من المجتمعات العربية التى ظل بعضها إلى الآن تحت مستوى المجتمع تتراوح خطاه بين النسيج القبلى والنسيج العشائرى مهما بلغت رايات الاستقلال والحدود ، وبالتالى أدنى من مستوى الدولة مهما بلغت الرايات والشعارات من ادعاءات. وأيضا مهما بلغ استهلاك التكنولوجيا الحديثة من مظاهر الثراء. بقى المجتمع المصرى الأكثر تطوراً نسبياً بسبب العمق التاريخى لجذور الدولة المركزية وما يشتمل عليه بالضرورة من أنساق القيم ومنظومات الفكر وآليات الحياة الاجتماعية . وكذلك بسبب التراكم

الثقافى. ومن هنا كان الفكر المصرى الحديث هو مادة التحليل لمفكرين عرب معاصرين من خارج مصر، لأن التراكم والتنوع يشير شهية أى منهج ينشد التقييم والتعميم .

هكذا مثلاً كانت الدراسة الاستثنائية لعبد الله العروى فى الفرنسية ثم فى العربية بعنوان (الأيديولوجية العربية المعاصرة) التى صدرت أول السبعينيات، فلم يجد الباحث المغربى نماذج أو عينات أفضل لدراسة التحديث العربى من الشيخ محمد عبده و (الديموقراطى) أحمد لطفى السيد و (التقنى) سلامه موسى.

وبعد ذلك بأكثر من عقد كامل أقبلت دراسة الباحث المغربى أيضا عابد الجابرى عن (الخطاب العربى المعاصر) حول الأسماء ذاتها وماتلاها إلى جيلنا وأيا كانت الملاحظات أو التحفظات المنهجية على هذه الدراسات وأمثالها، فإن الفضل يعود إلى المجتمع المصرى الذى سمح تطوره بهذه المادة الفكرية للدارسين فالمجتمع المتطور وحده هو الذى يعرف مثل هذا التراكم والتنوع الذى يجذب المناهج وربما يؤصلها.. فليس خافيا أن العروى والجابرى كلاهما استخدم العديد من المناهج الفرنسية فى التفكير الاجتماعى والتاريخى والفلسفى. وقد أبان تطبيق هذا المنهج أو ذاك عن ثغرات فى التطبيق لا تعود إلى فساد تلك المناهج بحد ذاتها، وإنما إلى مغايرة المادة المطروحة للبحث ، وقد توصل تعريب هذه المناهج بالتطبيق على المجتمع المصرى وفكره،أنه يتصف أولاً بالمحورية حتى لا أقول المركزية. والمحورية أشبه ما تكون بالعمود الفقرى للجسم العربى. وكانت الخلاصة المضمرة من الدراسات العربية والانجليزية والفرنسية للنصوص المصرية بدءا من المفكر

السوري الراحل البرت حوراني إلى الباحث الفلسطيني هشام شرابي مروراً بالباحثين المغاربة وليس انتهاء بالاستاذ الأردني محمد فهمي جدعان تصب جميعها في خانة (استراتيجية النص): الدولة القومية الحديثة والثقافة الوطنية والهوية ، وما يصاحب هذه المحاور الثلاثة من اشكاليات العلاقة- بين مد وجزر في شكل حلزوني- مع العالمين العربي والاسلامي، والغرب.

والنقطة الثالثة، هي ماطرأ على هذه المحاور من تغيرات على أرض الواقع من جهة ، وفي ضمائر النخبة السياسية والمثقفين من جهة أخرى خلال العقدين الأخيرين، حيث عبرت بلدان من أقطار النفط العربي الاسلامي تعبيراً مباشراً حينا وغير مباشر أحيانا عن مراجعة جذرية لمفاهيم الدولة القومية والثقافة الوطنية والهوية، كان لها التأثير الواضح على التحولات الفكرية الحاسمة لبعض الاتجاهات الثقافية العربية بما فيها الاتجاهات (العروبية) ذاتها. ويشترك البلدان المعنيان - وهما ليبيا وايران - في أنهما يحاولان إقامة (نظام) يختلف عن مفاهيم الثقافة الوطنية المصرية حول الدولة الحديثة والهوية. وبالطبع فلأى دولة أو شعب مطلق الحق والحرية في الاختلاف. ولكن الذي حدث أن هذا الاختلاف اشتمل خلال العقدين الأخيرين على أطروحة (تعيد الاعتبار) إلى المنظومة القيمية السابقة على تحديث محمد على، وتتعامل مع مجمل الثقافة الوطنية المصرية على أن رموزها لم يكونوا أكثر من عملاء حضاريين للغرب . ولم يقتصر هذا التقييم الجديد على أقلام ليبية أو إيرانية بعينها ، وإنما تجاوزه إلى سياسات ثقافية وأقلام عربية ومصرية أتاح لها الإعلام النفطي حرية التعبير عن هذه الأطروحة بمختلف الوسائل . ولم يكن هذا الفكر بعيداً عن فترة (احتجاب مصر) في السبعينيات، أو عن مرحلة صعود (الاسلام السياسي) في الثمانينيات إلى اليوم.

(٩)

ليس اليوم فقط، بل لقد عرفنا فى سابق الأيام نزاعات عدة بين أهل الفكر تتخذ العنوان نفسه تحت مسميات مختلفة . ففى زمن مضى كان الخلاف بين طه حسين والعقاد تحت عنوان "لاتينيون أم أنجلوساكسونيون" ، وفى زمن آخر كان الخلاف بين العقاد وسلامه موسى حول بيت الشعر الانجليزى الشهير "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقى الاثنان "لرديارد كبلنج. ولكن الفرق بين كلام تلك الأيام وكلام هذه الأيام أن الحوار فى الماضى كان يدور حول اختيارات حضارية شاملة وليست جزئيات أو فرعيات وأن الحوار فى الحاضر يقدم هذه الجزئيات أو الفرعيات على أساس افتراضات تميل إلى التعميم إذ هى تتكلم باسم "المجتمع" ككل أو "المجتمع السياسى" أو "الثقافة" دون أن تكون لدينا عن أىٍّ منها أية تفصيلات أو احصاءات أو قياسات دقيقة.

ويكاد يجمع المختصمون من موقعين مختلفين على أن هناك شرخاً يقسم المجتمع أو (المجتمع السياسى) من قمته إلى قاعدته تقسيما رأسيا ثقافيا واضحاً يصل إلى درجة "الاستقطاب " بين العلمانية وما أصبح معروفاً فى الأدبيات السياسية والاجتماعية بالإسلام السياسى.

هذا ما يكاد يجمع عليه المتحاورن من مختلف الأطراف : علمانية كانت أو سلفية أو من يرون أنفسهم وقد يراهم الناس من أهل الوسط. هذا الاجماع على انقسام الثقافة أو المجتمع يعنى أولاً أن هناك زاوية موحدة للرؤية بينهم جميعاً. إنهم يرون "الوضع" على الأقل بطريقة واحدة . هذه الطريقة الواحدة ليست أكثر من عناصر ثقافية مشتركة أتاحت لهم على اختلاف انتماءاتهم المعلنة رؤية هذا "الشرخ" أو الانقسام مهما تباينت تفسيراتهم بعد ذلك

لأسباب الشرخ وهويته والنتائج المترتبة عليه، مما يقع فى دائرة الايديولوجيا وليس فى دائرة المعرفة.

دعونا نفترض أن هذا "الشرخ" - إن كان حقا له وجود حسب زاوية الرؤية السابقة من فوق إلى تحت بطول المجتمع - ليس جديداً، فالصراع بين ماسمى حينا بالثقافة السلفية أو الماضوية أو التراثية أوالأصيلة وبين ما يسمى أحيانا بالثقافة العقلانية أو العصرية أو الحديثة أو الجديدة، هذا الصراع يكاد يبلغ من العمر حوالى قرنين من الزمان أى منذ اكتشاف مجموعة من المنظومات الفكرية والحضارية المغايرة للأطروحات العثمانية التى كانت سائدة، ولعل بعضها لا يزال. وقد أصبح عصر محمد على الذى فصل بين التعليم الدينى والتعليم المدنى تاريخاً رامزاً إلى بداية هذا الصراع بين الثقافتين.

لنقل إذن أن "الشرخ" المشار إليه قديم وليس جديداً، يتسع فى بعض الأوقات ويضيق فى بعضها الآخر، ولكنه ليس جديداً فى جميع الأحوال . وقد كانت هناك دائما ثلاثة مواقف من هذا الانقسام: الموقف السلفى الواضح والموقف التغريبى الواضح والموقف التوفيقى الذى دعوناه اصطلاحياً بالنهضة (وليس التنوير كما هو شائع فى السنوات الأخيرة). أى ذلك الموقف الذى يوفق بين الأصالة والمعاصرة وبين التراث والحداثة وبين القديم والجديد.

ولكننا سنلاحظ على نشأة هذه النهضة وتطورها أن المواقف الثلاثة من "الشرخ" أو الانقسام الثقافى قد اجتمعت بدورها على أسس مشتركة ، وبالتالى كانت بمثابة الأجنحة المختلفة داخل ظاهرة النهضة لأن المشايخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده كانوا بمثابة الجناح الذى لا يرى

تناقضاً بين الشريعة والأخذ بالكثير من قيم الحضارة الحديثة وفى مقدمتها قيم المجتمع المدنى، أى أنهم بالرغم من حرصهم على صحيح الدين لم يروا فى الاسلام "سلطة أو "دولة" دينية كذلك سلامة موسى الرمز الأكبر لما سمى بالتغريب كان هو الذى أكد فى كتابة " ماهى النهضة" إن العرب المسلمين لم يكونوا مجرد ساعى بريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوربية ، بل كانوا من العناصر الأساسية فى تكوين هذه النهضة . كان التراث العلمى العربى الاسلامى من المكونات الرئيسية فى تركيب النهضة الأوربية. وبالرغم من احتفاله الشديد بالفكر الأوروبى والحضارة الحديثة كان ينطلق فى كل أعماله من الواقع الوطنى المصرى نشدانا للارتقاء به من وهاد التخلف إلى آفاق التقدم المختلف تماماً عن السياق الغربى.

هكذا كانت النهضة المصرية- والعربية عموماً - تحلق بأجنحتها الثلاثة . وتنكسر بانكسار أحد هذه الاجنحة . هذه النهضة هى أيضا التى رسخت على مدى تاريخنا الحديث مفهوم "الثقافة الوطنية" فى بلادنا. وهى الثقافة التى كانت فى مراحل الازدهار تجمع بين النخبة والقاعدة العريضة من المواطنين ، مهما تعاظمت نسبة الأمية بينهم .. لأن هذه الثقافة لم تكن فحسب كلاماً مكتوباً، وإنما نمط حياة على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت تضم فى إهابها- دون الحاجة إلى تفلسف أو تنظير - ميراثاً عريقاً من الحضارات المتعاقبة على أرض مصر، بمختلف تجليات هذا التراث من منظومات روحية ومادية قديمة وعصرية.

هذا هو جوهر وحدة الثقافة الوطنية بين الطبقات والطوائف وبين النخب والقواعد ولم يكن التمايز بين التعليم الدينى والتعليم المدنى إلا مصدراً

للتعددية الثقافية والتنوع، فظل الأزهر يرفد الثقافة الوطنية - فى مراحل النهضة، أكرر - بروافد من الإبداع والتجديد والاصلاح الدينى .. جنبا إلى جنب مع مصادر الثقافة المدنية وابداعاتها . لم يكن هناك فى تلك الأوقات المجيدة من المد الوطنى أى شرخ أو انقسام بالمعنى الذى يتحاورون حوله الآن، بل ثقافة وطنية واحدة متعددة الروافد والينابيع.

أما هذا الشرخ أو الاستقطاب أو الانقسام الذى يتكلمون عنه فى الوقت الحاضر فإنه ليس قائما إلا من خلال الزاوية التى يبصرون منها. والمفارقة أنها زاوية واحدة رأى منها الجميع "الشرخ" قائما مما يؤكد أنهم يشتركون فى آلية ثقافية واحدة للرؤية، هى الآلية النخبوية، ومما يؤكد أيضاً أننا لسنا فى مرحلة ازدهار تسود فيها مفاهيم الثقافة الوطنية .

ومن ثم ، فهناك "شرخ" فعلاً ، ولكنه ليس انقساماً رأسياً بين العلمانيين وغيرهم،يشق المجتمع من قمته إلى قاعدته. وإنما هو شرخ أفقى يفصل بين شريحة هشة هى النخبة بكل ألوانها وثقافتها وتياراتها وبين القوام الاجتماعى الشامل للمصريين الذين يشكلون فى واقع الأمر البنية الأساسية للمجتمع المصرى.

وليست هذه المحاورات الساخنة أو الباردة إلا محاورات النخبة مع ذاتها المنفصلة أفقيا عن القوام الرئيسى للمجتمع . وإذا صح هذا التوصيف، فإن معظم المناقشات الدائرة حول العلمانية والدولة الدينية يغدو أشبه بالمونولوج الذى لا يصل صداه عبر الفجوة المتسعة بين الشريحة الضيقة عند السطح وبقية الشرائح المتدرجة حتى القاعدة فى الكيان الثقافى الموحد للمجتمع. لذلك ليست هناك "ثقافتان" تستقطبان المصريين - والعرب جميعاً- هذه

الأيام، وليس هناك شرخ رأسي يفصل بين هاتين الثقافتين اللتين يراهما البعض فى حالة مواجهة. وإذا نظرنا إلى ما يجرى من زاوية مختلفة للرؤية نظرة أفقية فربما يرى البعض "خصومهم" من أبناء الخندق الواحد، وربما يكتشف البعض الآخر أن لهم خصوماً كان الظن بهم فى عداد الحلفاء .

(١٠)

لا أحد يستطيع أن يحدد لنا بالضبط كم كان عدد قراء رفاعة الطهطاوى أو على مبارك أو محمد عبده إبان القرن الماضى، وما نسبه هؤلاء القراء إلى مجموع الشعب المصرى فى ذلك الوقت؟ ومدى التأثير الفعلى للأفكار والقيم التى تضمنتها أعمال هؤلاء الرواد فى زمانهم.

لانستطيع "معرفة" ذلك كله على وجه اليقين. ولكننا نستطيع معرفة أشياء أخرى على وجه التقريب. نستطيع مثلا الترجيح بأن هذه الأفكار وتلك القيم قد "استمرت" على نحو آخر فى الأجيال التالية من قطاعات النخبة المثقفة. ربما تكون قد تطورت أو أضيفت إليها شواهد بالنفى أو التأكيد من "معرفة" الأزمنة المتلاحقة واختباراتها. ولكنها فى جميع الأحوال استمرت واتسع نطاقها واستقطبت أعدادا كبيرة من المثقفين جيلا بعد جيل وتحولت إلى تيارات فكرية واتجاهات سياسية واجتماعية وتجاوزت مرحلة "البذور" التى كانت عليها فى القرن الماضى.

غير أن الذين لا يعرفون الطهطاوى ولا أحفاده ويجهلون محمد عبده وورثته ولا يسمعون عن طه حسين أو قاسم أمين أو عبد الله النديم أو العقاد أو سلامة موسى أو أحمد أمين أو أمين الخولى مازالوا الغالبية الساحقة فى كل جيل ،

ليس فقط بسبب الأمية الابجدية ، وإنما أيضاً بسبب أمية المتعلمين.

وبالرغم من هذه الأمية المزدوجة بين القاعدة العريضة فى المجتمع المصرى، فإن انحياز الدولة للثقافة الوطنية فى أوقات النهوض واشتغال المثقفين بالعمل من داخل اجهزتها ومن خارجها ، أنجز خصوصية يجب الالتفات إليها وعدم نسيانها : وهى تحول الثقافة من تجلياتها الفكرية ذات الأبعاد الذهنية المحض إلى "أفعال" وآليات" وتجسدات" اقتصادية واجتماعية وسياسية فى الواقع اليومى لحياة المواطنين جميعاً على اختلاف حظوظهم من المعرفة أو الأيديولوجية . لم يعد التحديث منذ قرن ونصف القرن مجرد فكرة، بل أضحى واقعاً عملياً يصطدم به الناس يتآلفون معه ويتكيفون به حتى أصبح نمط حياة يختلف كليا عن نمط الحياة السابقة. وقد يتحول نمط الحياة إلى سلوك بحكم الضرورة ، ولكنه يبطئ السير من محطة السلوك إلى محطة التفكير طالما لم تبرز على سطح الوعى هذه الضرورة. ومع ذلك فإن قطار التحديث يستمر ، مهما توقف طويلاً أو قليلاً عند هذه المحطة أو تلك، حتى يصل فى النهاية إلى محطة الوعى العام. أى بتحوّل الحاجات العملية والاحتياجات الفعلية إلى ممارسات واقعية يعيشها حتى من يجهل الأبجدية فى حياته اليومية. هذه هى المحطة الأخيرة من قطار الطهطاوى ومحمد عبده وقاسم أمين ، وهى المحطة التى تتحول فيها الأفكار والقيم إلى مؤسسات ومعاملات وإجراءات وتشريعات ووسائل إنتاج وأساليب استهلاك ونظم إدارة واتصال ومعلومات . حينذاك تولد ثقافة جديدة فى حياة الناس من شأنها أن تغير ببطء كثيرا من العادات والتقاليد والأعراف التى كانت سائدة لوقت قريب سيادة يظن بها الخلود ، وكأنها جزء من الطبيعة . ولا تنفى هذه الثقافة

الجديدة التاريخ الثقافى للفرد أو المجتمع سواء أكان هذا الفرد من أهل النخبة أو من القاعدة العريضة. ولكن الذى يحدث ، وبالرغم من الأمية الأبجدية ، أن جسراً لا يُرى من لغة مشتركة يقوم ويسد الفجوة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع ككل . هذا الجسر هو ثقافة السلوك العام، ثقافة الفعل الاجتماعى الشامل، ثقافة التوازن بين الفكر والعمل.

حينذاك نقول بحق : هذه هى الثقافة الواحدة لشعب واحد، دون أن يمنعنا هذا الاقرار من القول بأن التاريخ الثقافى للمجتمع سوف يتفرع وتتعدد امتداداته تعدد الأشكال والألوان التى يتكون منها هذا المجتمع ، والقول أيضا بأن اتجاهات ثقافة النخبة سوف تتفرع وتتعدد تعدّد المصالح التى تشدها من العقل إلى الواقع. وهكذا تتكون فى ظل الثقافة الواحدة ثقافات متعددة . ولكن الثقافة المركزية الواحدة تعود فتصبغ الثقافات الفرعية بالخصوصية المشتركة، خصوصية الانتماء لوطن واحد: هو مصر. مصر بجذورها المتتابعة على مدى العصور. مصر الهوية الوطنية هى الأم الشرعية للثقافة الوطنية بمكوناتها الحضارية المتعددة الينابيع، وفى طليعتها الحضارة العربية الإسلامية.

يقع إذن أولاً الانقسام الثقافى أفقيا، بين النخبة والقوام الاجتماعى الشامل.

فى مراحل النهضة والازدهار لا يقع هذا الانقسام ، وإنما يقوم الجسر من التواصل الثقافى عبر التجسيد الفعلى للمشروع والبرامج التى ينشغل بإعدادها المثقفون وتتحول إلى "ضرورات" فى حياة الناس العملية. وهى ضرورات ثقافية فى خاتمة المطاف بالمدلول الاجتماعى للثقافة . وتدل الخبرة التاريخية

للشعب المصرى أن المواد الأساسية لبناء الجسر الأفقى بين النخبة ومجتمعها هى الاستقلال الوطنى والديموقراطية وانحياز الدولة للمشروع الثقافى.

ويقع الانقسام الثقافى الحقيقى ، بين النخبة - وضمنيا جهاز الحكم - وبين القوام الاجتماعى الشامل فى غياب هذا الجسر ، سواء بتغييب مادة واحدة من مواد بنائه أو مواده كلها مجتمعة. حينئذ يصاب مفهوم الثقافة الوطنية فى الصميم ، إذ ينعزل أهل النخبة عن الحاجات والاحتياجات الفعلية للمجتمع ولا يعود هناك مشروع ثقافى للوطن وإنما مصالح عابرة لفئات متناحرة تحت رايات مزورة ينشغل مثقفوها بتأصيل تزويرها فيفتعلون المعارك الوهمية التى تزيف الوعى بحقيقة ما يجرى.

تنعزل النخبة فتتوهم أيضا أن الوطن مقسوم أو منقسم رأسياً من القمة إلى القاعدة، ولا تدرى أنه منفصل عنها وليس منفصلاً عن ذاته، منفصل بحالة اللامبالاة الشاملة أو حالة الغضب المكبوت أو حالة الادمان أو حالة الانفجار السكانى أو حالة الجرائم الشاذة أو حالة الشقاء بلا أمل. لا يعانى من وجع فى علمانيته التى يمارس فعاليتها فى تفاصيل حياته اليومية ، ويكابد وجعاً فى تدينه العفوى التلقائى الذى لا يحتاج إلى التنظير أو التحريض . وإنما هى مشاغبات النخبة العاطلة أو المعطلة عن وظيفتها الوحيدة: استمرارية مشروع الثقافة الوطنية فى عالم متغير.

(١١)

ليس من شك فى أن المدارس العامة والمتخصصة والادارات المستجدة فى عصر محمد على والاصلاحات التى توالت على الكثير من المرافق والأنظمة

التى أسستها الحملة الفرنسية ، وكذلك البدايات التى أنجزها على بك الكبير، قد أصبحت فى أطرها القانونية واللائحية كما فى تجسيداتها العملية مدخلاً رئيسياً إلى تغيير المنظومة القيمية العثمانية فى "حياة" المصريين . وعلى الأرجح فقد قاوم المصريون فى البداية بعض مظاهر التحديث ، كهدم الحواجز بين أهل الحرف المختلفة وإنهاء العزلة بين الحارات الطائفية التى لم تكن مقصورة على الطائفية الدينية بل طوائف المهن والصنائع . وأيضاً كالنفور من هجرة الكتاتيب إلى المدارس، وكذلك الخوف من السفر إلى الخارج أو ممارسة أعمال جديدة لم تكن لهم خبرة بها من قبل ، وعدم الانصياع لبعض التشريعات الجديدة.

ولكن الأمور اختلفت تدريجياً، فقد تمكن المصريون من استيعاب الحداثة الوافدة من داخلهم وخارجهم. وكان أحد أبرز الاجنحة فى النهضة رجال الأزهر الذين سافروا بالعشرات وربما بالمئات فى عصر محمد على والعودة متخصصين فى الطب والهندسة والطباعة والتعليم والترجمة. وأيضاً رجال الأزهر الذين أفسحوا الطريق الشرعى لاستقبال الحداثة الغربية، كما هو واضح فى أعمال المشايخ العظام حسن العطار ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده. كان التسويغ الشرعى للأخذ بأسباب الحضارة الحديثة من أهم ركائز النهضة، فهذا التسويغ هو الذى جعل القيم الجديدة قابلة للتصديق . ثم جاء "نفعها" ليجعلها قابلة للتطبيق . ومن "الاصلاح الدينى" والانتفاع العملى كان من الممكن للمشروع الحضارى الموسوم باسم محمد على أن يواصل انتصاراته على مدى أكثر من قرن ونصف القرن. وقد تخللت هذه الفترة الطويلة نسبيا انكسارات عديدة ، مما يعنى أن النسيج الفكرى للمجتمع لم يتخلص تماماً

من المنظومة القيمية العثمانية. وكانت هذه المنظومة قادرة على الطفو فوق السطح حين كان المجتمع المدنى الناشئ يفقد أحد مقوماته الأساسية كالاستقلال الوطنى أو غياب الديموقراطية وحينذاك كانت مسام المجتمع وشرايينه تنسد ومعها قنوات التوصيل: كالمدارس والمعاهد والجامعات وأجهزة الإعلام والحركة الفكرية وكافة المؤسسات الهشة للمجتمع المدنى وآلياته كافةً: كالانتخابات والأحزاب والقضاء والدستور والقانون والنقابات والاتحادات وحقوق الإنسان.

وفى هذا المناخ الحافل بالتراجع والانكسار والهزائم تتسع الفجوة بين النخبة التى تحمل غالبيتها المشروع الحضارى للنهضة وبين القوام الاجتماعى للوطن حتى يتحول الأمر إلى "شرخ" أفقى يفصل بين الشريحة الرهيفة من المثقفين والسياسيين وبقية الشرائح الاجتماعية من مختلف الفئات التى تجنح فى لحظات الجزر المريرة إلى السلبية واللامبالاة بأى "عمل عام" يتجاوز مصالحها الفئوية الخاصة والضيقة كتقدم وحرية الوطن والمواطن. وقد تفرز هذه السلبية بعض البثور فى بعض أنحاء الجسد الاجتماعى، كالادمان أو الانفجار السكاني أو تزايد نسبة الأمية الابجدية وأمية المتعلمين والجرائم الشاذة وانقلاب الموازين وسلم القيم فيغدو معيار الوجاهة الاجتماعية - الذى يتيح احتلال مواقع الصدارة فى المجتمع - هو الثروة فى أسرع وقت وأقل جهد دون الحاجة إلى أى غطاء شرعى. ولا تعود الثقافة أو القيمة الحضارية عنصراً، مجرد عنصر ، بين القيم المعيارية الجديدة. وليس من المفارقات، بل من طبائع الأمور ، أن تتستر هذه البثور كلها بنقيضها: الرايات الدينية الزاعقة كإقامة بيوت العبادة فى كل مكان وأى

مكان والانضباط فى تأدية الشعائر بأوقاتها أيًا كانت ظروف الزمان والمكان والاعلان المبالغ فيه عن الهوية الدينية بمختلف الوسائط الشكلية بدءًا من الأزياء مروراً بمعجم الحياة اليومية وانتهاء بالشعارات والطقوس الاجتماعية.

وفى ظل هذا الازدواج الاجتماعى يقع أمران: الأول هو الممارسة النفعية لآليات المجتمع المدنى (من المحاكم إلى الأحزاب إلى النقابات إلى البرلمان..الخ) فى إطار المنظومة القيمية العثمانية التى لوقُيّض لها الاستمرار خلال القرنين لاندثر المصريون اندثار فعليا من الخريطة البشرية للدنيا. أى أن الذين يعيشون ويزدهرون عمليا بسبب آليات الدولة المدنية هم أنفسهم الذين يرفعون عاليا شعارات الدولة الدينية.

والأمر الثانى هو أن القطاع البالغ الضيق الذى يرفض السلبية من أبناء هذه الشريحة لا يجد مفراً من الإرهاب . وهو يمثل ذروة المفارقة بين الانعزال فى العمل السرى واقتحام الشارع بأكثر الأفعال ضجيجاً ودموية فى وقت واحد.

ولكن هذه الشريحة بشقيها ليست هى المجتمع المصرى فى بنيته الأساسية. صحيح أن حالة اللامبالاة أو السلبية مستشرية ، وأن أحوال الادمان والانفجار السكانى والجرائم الشاذة مفزعة. وصحيح أيضا أن الخربشات على السطح قد توالت واتسعت وأنذرت بالمخاطر وصحيح كذلك أن الجسد الاجتماعى قد انسدت مسامه وشرايينه، مما كّرس الشرخ الأفقى بين الرأس والجسم.

ولكنه فى جميع الأحوال ليس انقساماً رأسياً بين ثقافتين من قمة المجتمع إلى قاعدته .. لأن مفهوم الثقافة الوطنية الواحدة مازال الوعاء الرئيسى للنخبة والقاعدة على السواء . هذه الثقافة الأكثر شمولاً من محاولات اختزالها

فى قسمين على جانبى الشرخ المتوهم: الدين فى مقابل العلمانية. إنها الصورة التى يتفق على رسمها للأسف تياران متصارعان، هما فى العمق من ثقافة واحدة إذا أقررنا التوصيف بأن "زاوية الرؤية" هى خلاصة الثقافة .

فليس صحيحا أولاً أن العلمانية طرف فى مقارنة أو معادلة طرفها النقيض هو الدين والأوربيون أنفسهم الذين قالوا بفصل الدين عن الدولة لم يتخيلوا لحظة واحدة أن العلمانية تنكر الدين أو تناقضه أو تكافئه فهى ليست "عقيدة" أخرى فضلاً عن أنها ليست "ديناً" آخر وإنما هى أحد عناصر النظام السياسى الديموقراطى، لا أكثر ولا أقل. إنها إحدى آليات المجتمع المدنى لا تخاصم الدين من حيث المبدأ ولكنها تخاصم التمييز بين الناس بسبب انتمائهم الدينى. ومرة أخرى فإنها لا تخاصم الدين لأنها ليست من معدنه ولا تزعم أنها تقف فى مستواه أو فى نطاقه أو فى منطقة نفوذه.

وبالمناسبة، ليست هناك علمانية فى المطلق، فعلمانية هتلر أو ستالين التى اضطهدت المؤمنين فى ظل النازية والدكتاتورية تختلف عن العلمانية فى ظل الأنظمة الديموقراطية الليبرالية . أى أن العلمانية فى الأصل الأصيل ليست تياراً أو مذهباً، وإنما هى نقطة فى جدول الأعمال حسب الهوية السياسية - الاجتماعية لهذا الجدول. وهذه هى النقطة الجوهرية الخفية فى الحوار الشائع حول الثقافتين. إن التيارات الثقافية المتعددة هى التى تصنع فى النهاية ثقافة الأمة. والعلمانية بحد ذاتها ليست تياراً أو ثقافة قائمة بذاتها، وإنما هى جزء وعنصرين مكونات الثقافة الوطنية على اختلاف تياراتها. وأزعم أن المشايخ العظام من بناة النهضة العربية الحديثة كانوا من المؤسسين لحلم المجتمع المدنى وأسهموا أحياناً فى إقامة بداياته. وأزعم

أيضا أن غالبية أحزاب مصر، بما فيها الحزب الوطنى الأول الذى صاغ محمد عبده برنامجه ، كانت أحزاب المجتمع المدنى.. دون أن تكون العلمانية أو الدين محوراً لأية صراعات كالتى نشهدها الآن. لم يخطر على بال عرابى أو سعد زغلول أو مصطفى النحاس أو جمال عبد الناصر أن هناك مشكلة تسمى العلمانية على حساب الإيمان أو الدين.

كذلك الشعب المصرى ظل دائما ولا يزال إلى الآن ، بالرغم من كل شىء ، يمارس العلمانية فى حياته اليومية دون أن يشعر بها أو بوجع منها ، وفى الوقت نفسه لا يعى أى تناقض بين تدينه وهذه العلمانية التى يلعنونها . ذلك أن الاسلام السياسى قد نجح فى استدراج النخبة على اختزال مشاريعها الفكرية والسياسية فى مفردة واحدة اسمها العلمانية . والمفترض أن تقدم هذه النخبة اتجاهاتها وتياراتها الأكثر شمولاً، فتأخذ العلمانية حجمها الطبيعى ومكانها الصحيح. ماهى برامج النخبة فى تحرير المجتمع من الفقر والتخلف وبقية الأمراض المستعصية؟ هذه البرامج وحدها هى التى تربط الأفكار بالمصالح فتسد الفجوة الأفقية ولا تعود هناك ثقافتان بل ثقافة واحدة وثقافات متعددة.

(١٢)

بمزيد من الحفر عند الجذور سوف نكتشف أنه على طول تاريخنا الحديث والمعاصر أن "الوطن"- مصر- كان يتبلور فى وعى ومخيلة المصريين كلما خطا المشروع الحضارى للتحديث إلى الأمام، وكلما أصبح للمصريين دوراً فى إدارة شئون بلادهم وتقرير مصيرهم. أى أن الاستقلال على أى نحو يرتبط حكما بالديموقراطية فى أية صورة من صورها ، وكلاهما فى المشروع

الحضارى يرتبطان حكماً بالهوية الوطنية. بعبارة أخرى فالتمصير القليل الذى جرى فى عصر محمد على ، أساساً بتجنيد أبناء الفلاحين فى الجيش، كان يتم فى وقت واحد مع إرسال أبناء الأزهر إلي أوروبا . وكان أحدهم على الأقل - الطهطاوى- يعود ليحدثنا عن "الوطن" والدستور والحرية والاخاء والمساواة أمام القانون.

ولا يكون هناك كلام جاد عن الدستور ومحاولة أولية لإقامة برلمان إلا فى عصر إسماعيل. ولكن المؤسسة العسكرية - العمود الفقرى لتأسيس المجتمع المدنى - تكون مصريتها قد نضجت وتطورت فلا يعود المصريون يشكلون قاعدتها فقط ، وإنما يصعدون إلى قيادتها أيضاً. وبمزيد من تمصير المؤسسة العسكرية يصبح ممكنا لابن الفلاح المصرى أحمد عرابى أن يواجه الخديو توفيق علنا فى ساحة عابدين : لسنا عبيد احساناتكم ، ولقد ولدتنا أمهاتنا أحراراً ولن نعود عبيداً بعد اليوم وكالعادة فإن الذين كسروا محمد على فى ذروة مشروعة والذين كسروا إسماعيل فى ذروة انحيازه للدستور هم أنفسهم الذين كسروا توفيق عشية محاولته الجسورة: التمصير الكامل للدولة المصرية الحرة المستقلة . هو والبارودى وعبد الله فكرى ومحمد عبده وعبد الله النديم وغيرهم من رموز الوطن الواحد وثقافته المتعددة.

وبالرغم من هذه الانكسارات المتوالية، فلا عودة إلى نقطة الصفر. تعظم التضحيات ، ولكن المشروع يستمر ، تتأكد نقاطه الرئيسية ومن قلب التحديات تستجد نقاط جديدة، ومن الوعى بالضرورة يربح أرضا جديدة فى الدولة والمجتمع. وفى الوقت الذى تتراجع فيه المنظومة القيمية العثمانية بتراجع "رجل أوروبا المريض" فى الداخل والخارج يغدو "العدو" واضحاً وضوح

جنود الاحتلال فى شوارع مصر. وتغدو الهوية الوطنية وثقافتها واضحة وضوح ثورة ١٩١٩. وحين يصل الدستور بعد أربع سنوات، فإنه لم يكن صائغاً لتوازن القوى السياسية والاجتماعية فحسب ، وإنما كان صائغاً كذلك لثوابت المشروع الحضارى: فالنص على دين رسمى للدولة لم يتعارض مطلقاً مع علمانية هذه الدولة فى العديد من آليات الحكم. ونحن نعلم أن أقباط مصر الذين عارضوا مبدأ حماية الاقليات هم أنفسهم الذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبى فيما بعد، وهم بالتالى الذين وافقوا على الدستور بما ينص عليه من أن دين الدولة هو الإسلام . وبالرغم من ذلك فقد كان مصطفى النحاس هو الذي رفض تتويج فاروق تحت المظلة الدينية، بل قاتل فى معركة علنية ظافرة وتم التتويج تحت قبة البرلمان.

كذلك فبالرغم من أن مجلس شورى القوانين فى بدايته كان "منحة من ولى النعم" سرعان ما صاح أعضاؤه "نحن وكلاء هذه الأمة" إلى أن كانت صيحة عباس محمود العقاد "إننا نحطم أكبر رأس تمس الدستور" وكان يقصد الملك فؤاد الذى أراد أن يصبح "أمير المؤمنين" بعد سقوط الخلافة العثمانية؛ فأصدر الشيخ الأزهرى على عبد الرازق كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وهو قاض شرعى، فكانت المعركة الشهيرة. وحين أصدر الملك قراره بحل البرلمان كان ويصا واصف رئيس مجلس النواب هو الذي اقتحم المجلس برفقة الأعضاء وحطم بنفسه سلاسل البوابة الرئيسية.

وكان المصريون فى ذلك كله يدفعون الثمن غاليا ، سواء بنفى سلطة الاحتلال لزعمائهم من المسلمين والأقباط أو بسجن العقاد وفصل على عبد الرازق من هيئة كبار العلماء. ولأننا لانعود إلى نقطة الصفر، فإن على عبد

الرازق نفسه يعود بعدها بسنوات "إماماً أكبر" للجامع الأزهر.

وليست مفارقة أن يكون أعظم كتابين للعقاد "عبقرية محمد" و "سعد زغلول" ، فهو نفسه صاحب "التفكير فريضة إسلامية" وليست مفارقة أن يكتب العقاد وطه حسين وأحمد أمين ومحمد حسنين هيكل وتوفيق الحكيم عن اليونان وأوروبا وأمريكا ، ثقافتهم وحضارتهم جنبا إلى جنب وفى وقت واحد مع مؤلفاتهم العظيمة عن التاريخ الاسلامي والحضارة الإسلامية . ليس صحيحا أن كتاباتهم (الغربية) كانت فى مرحلة والاسلامية فى مرحلة أخرى. وإنما كان التداخل الزمنى واضحاً، ففى المرحلة الواحدة وأحيانا العام الواحد كان يصدر للكاتب الواحد مؤلف عن شخصية أو قضية أو ثقافة أوروبية ومؤلف آخر عن شخصية أو قضية أو ثقافة إسلامية. ولم يكن هناك أى تعارض ، بسبب وحدة المنهج التاريخى أو النفسى أو الرومانسى عند هذا أو ذاك من كتّابنا.

وليست مفارقة أن يعمد اسماعيل صدقى إلى إلغاء دستور ١٩٢٣ فيصبح مطلب الأمة كلها هو إعادته ، فيعود .. والمعنى أن الشعب أصر على القول : لاصلاجيات أوتوقراطية للحاكم ولارجعة ثيوقراطية إلى المنظومة القيمية العثمانية فى المجتمع.

لذلك انشغلت برامج كل الأحزاب المصرية منذ الحزب الوطنى الحر الذى صاغ محمد عبده برنامجه إلى آخر حزب كان فى الحكم قبل حريق القاهرة (٢٦ يناير ١٩٥٢) بالأساسيات فى المشروع الحضارى المستمر نهوضاً ونكوصاً منذ محمد على: الهوية الوطنية والاستقلال والديمقراطية وكانت ثورة ١٩٥٢ تتويجاً لكفاح الشعب المصرى لاستخلاص السلطة الوطنية بكاملها من براثن الاجنبى فأنجزت "تمصير مصر" للمرة الأولى بعد زمن طويل سواء أكان

الاجنبى أسرة مالكة أو احتلالاً حاكماً. ولم تخرج الثورة عن الإطار العام للمشروع الحضارى المستمر ، ولكن المستجدات أضافت البعد القومى العربى لتعزيز الهوية الوطنية وليس لإلغائها. والبعد القومى يتضمن كالوطنية المصرية ذاتها، الحضارة العربية الاسلامية كوعاء ثقافى شامل للمصريين على مختلف أديانهم ومذاهبهم.

وأيا كانت رواسب المنظومة القيمية العثمانية فى الدولة أو المجتمع، فقد أضحت الهوية الوطنية الواحدة وثقافتها هى العمود الفقرى لمختلف التيارات الفكرية والسياسية، وما عداها شذوذ واستثناء ونشاز لا يقاس عليه. وأصحاب هذه التيارات فى غالبيتهم من المسلمين الذين لا يرون أى تناقض بين ايمانهم وبين حق المواطنة أو التعددية أو مدنية الحكم أو علمانية المجتمع المدنى أى عدم التمييز بين أهل هذا المجتمع بسبب الاختلاف الدينى أو العرقى إن وجد.

لذلك كان اختزال المجتمع بين علمانيين وغيرهم محض افتراء وأوهام وافتعال مزيف لخصومة غير قائمة فى الواقع الحى للمجتمع ، إذا أفصحت الأحزاب والتيارات الفكرية والسياسية عن هويتها الحقيقية المعبرة عن مصالحها المشروعة، وضمنيا عن مصالح الذين تعبر عنهم من حق اليسارى واليمينى وما بينهما أن يدعو نفسه اشتراكياً أو قومياً أو ليبرالياً أو غير ذلك من عناوين دقيقة . ولا يجوز لأى منها اختصار الاسم واللقب والعنوان فى العلمانية أو التدين .. فهناك علمانيون نازيون ومتدينون فاشيون، وهناك علمانيون ديموقراطيون متدينون فى الوقت نفسه.. فالعلمانية ليست أكثر من آلية بين آليات الفكر السياسى والفعل الاجتماعى، وقد تكون حاضرة فى كافة

ألوان الطيف الفكرية – السياسية. والتدين كذلك.

هل هناك إذن "علمانيون" متطرفون ومتدينون متطرفون؟ جوابى بنعم ولا ، دون أدنى اشتباه فى توفيقية أو تلفيقية أو وسطية وهمية.

نعم ، هناك علمانيون متطرفون حين يكونون أصلاً من النازيين والفاشيين ، من العنصريين والشموليين. ولا حين يكونون فى الأصل ديموقراطيين وإنسانيين من دعاة حق المواطنه وحق التعدد وإعمال العقل وحرية الفكر والاعتقاد والتعبير وبقية حقوق الإنسان . ونعم هناك متدينون لا يرون تناقضاً بين هذه المبادئ كلها وايمانهم الدينى.

ولا ، لأن هناك قلة قليلة تشتغل بالسياسة ضد هذه المبادئ فترفع راية الدين بيد والسلاح باليد الأخر

(١٣)

كان من أعظم الذين حفروا عن الجذور سليم حسن وشفيق غربال وحسين مؤنس وسليمان حزين وصبحى وحيدة وحسين فوزى. ولكن الذى اكتشف "الجذر" وأعلن نتائج الحفر المستمر منذ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك، فهو جمال حمدان فى "شخصية مصر".

وبالرغم من أننى ظللت أعتقد دائماً منذ رحيله الفاجع أنه قد ترك وراءه أوراقاً لها أهميتها ، فإن خيالى لم يصل فى تقدير أهميتها إلى الحد الذى كشف عنه الصحفى الموهوب حلمى النمنم فى "المصور" (١٥-٤-١٩٩٤). وهو الحد الذى يتكلم فيه جمال حمدان لأول مرة بصراحة كاملة عن مسائل العلمانية والإسلام السياسى. وهو أيضاً الحد الذى يتطابق وما انتهيت إليه فى هذه القضية قبل اطلاعى على الأسطر الشحيحة الواردة فى أوراق جمال

حمدان الخاصة ضمن التحقيق الذى نشرته "المصور"

ويجب أن نلتفت إلى أن هذه الأوراق التى سجل فيها العالم الكبير خواطره تمثل خلاصة ما انتهى إليه تفكيره قبل الرحيل ،أو ما أحب أن أسميه بنتائج الحفر. وبالتالى فهى ليست خواطر شعرية هائمة على وجهها ، وإنما هى العصارة الأخيرة لأحد أكبر العقول المصرية فى هذا القرن.

يقول الرجل أن "الحركات الإسلامية المتطرفة هى وباء دورى يصيب العالم الاسلامى فى فترات الضعف السياسى أمام العدو الخارجى. وهى نوع من التشنج الطبيعى بسبب عجز الجسم عن المقاومة" ليست هذه دعاية انشائية فجة، لأننا نعرف أن جمال حمدان قد رصد فى مشروعه الكبير لحظات الضعف فى تاريخ مصر، وأحصى آلياتها بما يدعنا فى هذه الفقرة أمام تعميم وتخصيص فى آن واحد. وعندما نلتفت داخلنا وخارجنا لن نحتاج إلى جهد فى تبيّن عناصر الضعف وتجليات العجز . وسوف نستدل من التاريخ والجغرافيا والحضارة التى انشغل جمال حمدان باكتشاف نتائج الحفر التى قامت بها أجيال الحفارين العظام أن هذا "الوباء" - حسب وصفه حرفيا - ليس جديداً "فالإسلام السياسى ينتمى إلى الماضى" ولا يستغرق حمدان فى ضرب الأمثلة من الماضى البعيد بل يركز القول على القرن التاسع عشر حيث " هو ظاهرة تجسد العجز السياسى فى ظل التخلف الحضارى فى وجه الخطر الاستعمارى . هو رجعية سياسية وجهل مدنى وجاهلية دينية. أما فى القرن ٢١ فهو خرافة من مخلفات التخلف وكابوس مخيف". ومن ثم فالإسلام السياسى المعاصرليس أكثر من "صحوة الموت أو رقصة الذبيح بعد طول احتضار (..) وهو صحوة نفطية مبعثها البترول المجنون ليس إلا".

إنه هنا يضيف العنصر الجديد ، النفط ، إلى بقية عناصر العجز. أو أن هذه الطاقة القادرة التي يفترض بها القوة قد غدت من مفردات الضعف والعجز لخروجها عن سياق القوة للأوطان بالتحرير والتنمية . لذلك فحين اختلطت الطاقة الروحية (الإسلام) بالطاقة المادية (النفط) استحالت الدعوة داءاً خبيثا هو "الثيوقراطية والدولة الدينية" على حد تعبيره الذى يستكمله موضحاً أن هذه الجماعات وصحوتها ليست أكثر من "سفه طبقى باسم الإسلام وطفح نفطى على وجه مصر العربية" . ولا بد أن نياط قلب حمدان كانت تتمزق وقد خلص إلى النتيجة التالية: "بالتخلف الحضارى تحول الإسلام كسلاح ذى حدين من الموجب إلى السالب".

ماذا إذن عن العلمانية؟

يجيب بحسم إن العلمانية ليست نقيض الدين ، لكنها نقيض الدروشة" أى ليست نقيضاً "للتدين بلا هيستريا وبلا تطرف" و "العمل فوق العبادة، والعلم لا يناقض أصول اسلامية مقررة" و "من الآن فصاعداً يجب أن نفرق بين نوعين ومفهومين من العلمانية منعاً لخلط الأوراق عمداً أو جهلاً(..) نفرق بين العلمانية الغربية والعلمانية الشرقية أو إن شئت بين العلمانية المسيحية والعلمانية الاسلامية، وكلتاهما لا تلغى الدين ولكن تفصله فقط عن الدولة . أما الفارق فهو أن ليس فى المسيحية أحكام تشريعية تُترك أو يؤخذ بها بعكس الإسلام. العلمانية هى العقلانية، بلا زيادة أو نقصان . وضد العلمانية هى ضد العقلانية ، بينما الدين الاسلامى دعوة إلى العقل وعلى أساس العقل" . لذلك فهو يطالب بنوع جديد من رجل الدين هو "رجل الدين المثقف ثقافة مدنية، وضعية، علمية، علمانية، رجل الدين العلمانى، وعالم الدين

العلمانى" و "الدولة الدينية ممنوعة فى الاسلام (الشيخ محمد عبده) إذن لا أحزاب دينية فى الاسلام".

ولا يخشى جمال حمدان - بعد كل ذلك - اقتحام الأسلاك الشائكة، فيرى أن "أقباطنا هم همزة الوصل وأداة الربط ورابطة الصداقة بين المسيحية والاسلام". وأساس التعايش السلمى بين الديانتين هو أن الوطن- مصر - سابق على الأديان، ومن لا وطن له لا دين له . والأقباط من أهل مصر الاصلاء وليسوا سلالة وافدة بل "نحن عائلة جنسية واحدة" و "نحن معاً ووحدنا فقط الذين صنعنا الحضارة". أما الفتنة الطائفية" فهى فتنة من طرف واحد بدأها المتطرفون الاسلاميون، والأقباط على (خط) الدفاع فقط" وهو أمر يختلف كليا عما جرى فى لبنان" لذا يستحيل لبْنَنَة مصر". ومن هنا فالخصوصية الوطنية المصرية، على نقيض الإسلام السياسى، هى الاعتراف المتبادل بالتعددية الدينية.

وإذا كانت أوروبا وأمريكا العلمانيتان تسمحان إلى اليوم - كبقية العالم المتحضر - بقلة قليلة من المدارس أو المعاهد الدينية لتغذية الجهاز الدينى، فإن التعليم المدنى فى هذا العالم يشمل ٩٩ فى المائة من المتعلمين"علوم الدنيا أى الحياة" كما يقول جمال حمدان. ثم يضرب المثل بمصر حيث كان التعليم الدينى هو التعليم الوحيد "لأنه بكل بساطة لم تكن هناك علوم علمية وضعية .. ولم يكن هناك (علم) لم يكن هناك (عصر العلم). كان هناك فقط عصر الدين وعلم الدين. ولكن الدين ليس علما بالمعنى المفهوم لكلمة علم ... وقديما لم يكن هناك تعليم الزامى للجميع. بل كان التعليم استثناء لقلة محدودة جداً فى مجتمع ٩٩ فى المائة منه جاهل . إذن التعليم الدينى فى عز أيامه كان تعليم القلة المتخصصة جداً لوظيفة خاصة جداً. ثم حين أتى عصر

العلم، الطبيعى والوضعى، وأصبح التعليم لعموم الشعب، وكان مستحيلاً أن تنصرف الأمة جميعاً إلى التعليم الدينى غير المنتج فكان التعليم المدنى منطقيا وحتميا وضرورة حياة واستجابة لطبيعة الأشياء قبل كل شىء".

هكذا تكلم جمال حمدان قبل مأساتنا برحيله المباغت منذ عام ، وكأنه أراد فى أوراق مبعثرة أن يلملم "وصيته" فى نتائج كشوفه التى يظل صوتها مدويا فوق صمت الموت وصراخ القتلة جميعاً

(١٤)

.. وإذا كانت الأوراق المبعثرة لجمال حمدان قد أوجزت إحدى خلاصات مشروعه الكبير فى "شخصية مصر" إذ يجب أن نقرأها فى هذا السياق الذى يثبت مفهوم الثقافة الوطنية الواحدة لشعب مصر ، فإن مقال محمد حسنين هيكل "الأقباط ليسوا أقلية" (الأهرام ١٩٩٤/٤/٢٢) يجب أن يعامل أيضا فى إطار مشروعه الكبير الذى بدأه بملفات السويس واختتمه بحرب أكتوبر . وهى عناوين ظالمة للمشروع. لأن هيكل فى واقع الأمر يعالج تحت هذه العناوين المشروع الحضارى القومى من محمد على إلى جمال عبد الناصر.

وفى كتابه "خريف الغضب" كان هيكل أبرز الذين تصدوا للدفاع عن الكنيسة المصرية باعتبارها من القلاع الوطنية الصامدة بوجه الذين يتصيدون ماهو عابر وهامشى فيسلطون عليه الأضواء كأنه جوهر المتن. كانت الذاكرة الوطنية للشعب المصرى تحتفظ بمشهد لا ينسى للرئيس جمال عبد الناصر والبابا كيرلس السادس وهما يضعان حجر الأساس فى بناء الكاتدرائية المرقسية الجديدة. وكان رئيس الدولة قد شارك باسمها فى إقامة هذا البناء

بمائة الف جنيه. كان المشهد من البداية إلى النهاية عنوانا رمزيا لوحدة الشعب والوطن. ولكن الذاكرة الوطنية لا تنسى بعد حوالى خمسة عشر عاماً مشهداً آخر تجاوز فيه الحكم القائم آنذاك الخط الأحمر فأقام حصاره الشهير لرموز مصر كلها بما فيها الكنيسة وراء الأسوار. ولم يكن الحكم يدرى أنه بهذا الفعل الفاضح والفادح الثمن إنما كان يصطدم بالطبيعة ذاتها والتاريخ نفسه . ومع ذلك فقد كان دون أن يقصد يؤكد القانون: هوية وطنية وثقافية وحضارية واحدة لشعب مصر، وإن تعددت تجلياته السياسية والدينية من اليمين واليسار والوسط ومن المسلمين والأقباط ومن الليبراليين والاشتراكيين ومن هم بين بين. أى أنه حتى فى أكثر تجاوزات الخط الأحمر جنوناً كانت الكنيسة وكان الأقباط جزءاً لا يتجزأ من نسيج الشعب الواحد والحضارة الواحدة. فى السراء والضراء هم كذلك. والمشاريع الفكرية الكبرى لأبناء هذا الوطن تؤكد ذلك من رفاعة الطهطاوى إلى محمد عبده ومن أحمد عرابى إلى جمال عبد الناصر ومن طه حسين والعقاد إلى سلامه موسى ولويس عوض ومن سعد زغلول ومصطفى النحاس إلى حسني مبارك ومن صبحى وحيده وحسين فوزي إلى جمال حمدان ومحمد حسنين هيكل.

ثلاثة مشاريع فكرية - استراتيجية هى التى اعترضت على مفهوم وحدة الشعب المصرى فى هوية ثقافية حضارية وطنية واحدة ذات روافد تاريخية واجتماعية متعددة: الاستعمار الغربى الحديث والمشروع الصهيونى المعاصر، ومشروع الاسلام السياسى. كانت المشاريع الثلاثة ولا تزال ترفع أو تضمر شعار "فرّق تسد" بمفردات وصياغات وأفعال مختلفة . الغرب حينا باسم حماية الأقليات وأحيانا باسم حقوق الإنسان ، وإسرائيل حيناً باسم الحدود

الآمنة وأحيانا باسم الحدود المفتوحة ، ودورها فى الحرب اللبنانية لا يحتاج إلى شهود . والإسلام السياسى باسم الهوية الدينية واستنكار الوطنية وحق المواطنة مما تدعو إليه العلمانية "الكافرة" (ودور إيران باسم تصدير الثورة لا يحتاج هو الآخر إلى شهود فى محاولة تقسيم العراق والاستيلاء على جزر الإمارات والوجود المسلح فى جنوب لبنان وتغذية الحكم فى السودان بما يكرس الانفصال بين الشمال والجنوب).

ما يعنينا هنا فى مصر أن الأقباط الذين رفضوا مبدأ حماية الأقليات منذ ثمانين عاماً على وجه التمام والذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبى منذ سبعين عاماً على وجه التمام ، ومن ترفض رئاستهم الروحية ذهابهم إلى القدس لأداء الحج منذ سبعة وعشرين عاماً حتى اليوم، بالرغم من الصلح الرسمى بين مصر واسرائيل، هؤلاء الأقباط يجىء اليوم من يقول لهم: "بل أنتم أقلية".

ولا بد لصاحب هذا الخطاب من أن يكون لديه مقدمات وسياق بانتظار النتائج التى يمكن أن تسفر عنها غرفة العمليات أو المطبخ الاستراتيجى أو المؤتمر المزمع عقده فى القاهرة ، فليس هناك شىء من هذا النوع إلا بعد إعداد كافٍ يشمل تحديد الوسائل والغايات. حتى إذا كانت "المعرفة" لذاتها هى الهدف، فإن أحداً لا يملك منع أحد من الانتفاع بهذه المعرفة فى الطريق الذى يريد وحتى إذا كان "الحوار" هو الوسيلة ، فإن أحداً لا يملك منع أحد من الاستفادة بهذا الحوار (البرئ!) فى حوارات أخرى غير بريئة.

ومن حق شعب مصر الموحد عبر عشرات القرون أن يفكر بأن مشروعاً من المشاريع التى تعترض على وحدته، أو كلها مجتمعة، هى صاحبة الخطاب بأن الأقباط أقلية بكل ما يضمره هذا الخطاب من مقدمات وسياق ونتائج.

فالمقدمات تقول مثلاً أن الغرب ليس بعيداً عن موجات التفتت العرقى والطائفى التى اجتاحت العالم منذ عشرين عاماً بدءا من تقسيم قبرص وانتهاء بالاتحادين السوفييتى واليوغسلافى مروراً بالتهديد المعلق على سماء العراق فى الجنوب وأرضه فى الشمال. تقول المقدمات أيضاً أن اسرائيل لم تكف يوماً عن التلويح بضرورة الحزام الأمنى من حولها بإقامة دويلات طائفية للموارنة والدروز وتقول المقدمات كذلك أن الاسلام السياسى هو الذى دفع جنرالات السودان من نميرى إلى البشير نحو إغواء الجنوب بالانفصال العرقى والدينى.

وبالرغم من اعتراضنا من حيث المبدأ على أى تقسيم أو انفصال - خاصة فى العراق ولبنان والسودان- إلا أن أقباط مصر فى خاتمة المطاف ليسوا أكرادا ولا زنوجاً ولا يونانيين أو أتراكا فى قبرص ، فهم ليسوا أقلية عرقية أو وافدة أو متوطنه لأنهم مصريون كالمسلمين من أبناء وطنهم دون زيادة أو نقصان . ومصر لم تكن فى أى وقت مجموعة قوميات - جمهوريات متحدة كما كان الحال فى الاتحادين السوفييتى واليوغسلافى السابقين. والأقباط ليسوا أيضاً أقلية ديموجرافية فهم لا يعرفون "الجيتو" بل هم منتشرون بين مواطنيهم المسلمين على طول أسطح القرى التى لا تميز فيها بين دار القبطى ودار المسلم ، وعلى طول أحياء المدن وعرضها وفى مختلف أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع. والأهم على طول وعرض وعمق وارتفاع القيم والعادات والتقاليد والملامح النفسية والعضوية لمجموع الشعب المصرى. وهم كذلك ليسوا أقلية سياسية لأنهم منتشرون فى كافة الأحزاب والاتجاهات السياسية المصرية منذ كانت هنا أحزاب إلى اليوم. وهم بالطبع منتشرون فى كل الطبقات

الاجتماعية من أعلاها إلى أدناها.

ولا ينفى ذلك أن هناك "مشاكل" بعضها موروث من العهد العثمانى وبعضها الآخر من عهود الاستعمار الغربى وبعضها الثالث من أنظمة الطغيان التى تضطهد الشعب المصرى ككل فتوزع القهر على الجميع بما يناسب الوضع الخاص لكل فئة: فاضطهاد المرأة بسبب جنسها والفلاح أو العامل بسبب عمله والمثقف بسبب فكره. وهكذا ، فالاضطهاد يلاحق الجميع فى أزمنة الدكتاتورية. يخف الضغط والقمع والقهر عن كاهل الجميع فى أزمنة العدالة والديمقراطية ولكنها فى جميع الأحوال"مشاكل" تصيب أبناء الوطن الواحد والمجتمع الواحد، ولا تصنف أية فئة حسب درجة اضطهادها إلى أقلية أو أغلبية.

وإنما الأغلبية والأقلية فى مدارج الرقى والحضارة مفهوم سياسى سبيلها الاقتراع الحر المباشر بين الذين يمثلون مصالح الناس وحقوقهم جميعاً دون عدوان على حق الوطن ومصلحته العليا ، وطن الهوية الواحدة لجميع المصريين على اختلاف أديانهم وتعدد ثقافتهم. لذلك كان القول بأن الأقباط أقلية عدوان صريح على هذا الوطن، سواء أكان هذا العدوان قادماً من أحد المشاريع الفكرية - السياسية التى تعترض وحدة الشعب المصرى أو من المشاريع الثلاثة جميعاً وفى وقت واحد.

(١٥)

ما علاقة الزعم بأن "الأقباط أقلية" بمسألة الشرخ المتوهم بين العلمانية والدين؟ نستطيع الجواب إذا أقررنا دائما بأن العلمانية ليست أكثر من بند فى

جدول أى تيار فكرى أو سياسى، فنرفض أو نقبل هذا التيار فى ضوء مشروعه الشامل بما فى ذلك أسلوبه فى ترجمة العلمانية على الأرض، ولا يكتمل الجواب إلا إذا فرقنا بين الدين والتدين السياسى. من هنا يصبح الدين بمنأى عن التعارض بينه وبين الانتماء إلى أى حزب أو تيار سياسى يتضمن العلمانية بين آلياته المختلفة ، باستثناء الاحزاب أو التيارات الدينية التى ترفض أصلاً آليات الفكر والعمل الديمقراطيين وكل ما تشتمل عليه هذه الآليات من اقرار بحق المواطنة وانتفاء التمييز الدينى وتداول السلطة والتعددية الفكرية والسياسية. ذلك أن الإسلام السياسى مهما بلغت الاجتهادات وحسن النوايا، هو من خلال تجارب الماضى والحاضر مشروع من آليتين رئيسيتين: الأوتوقراطية والثيوقراطية. أى الحكم الشمولى فى اكثر أشكاله اغتيالا لحقوق الانسان: السلطة الدينية باسم الحق الآلهى.

هذا الاسلام السياسى هو الذى يقسم المكاطنين حسب هويتهم الدينية فتصبح هناك. أغلبية مسلمة وأقلية قبطية. ولا جذور لهذه الأقلية أو تلك الأغلبية فى الكوام الاجتماعى أو البنية الاساسية للشعب المصرى الذى يرتضى أقباطه ومسلموه أن تكون الحضارة العربية الاسلامية بصمته غير المتنافرة مع بقية بصمات العالم، وأن تكون هويته الوطنية المصرية شرط وجوده وأن يكون مشروعه للتطور هو العمود الفقرى للتقدم نحو الاستقلال والعدل والديمقراطية . هذا المشروع الثقافى فى جوهره هو الذى وقف ويقف فى طريقه الاعتراض من المشاريع الثلاثة المضادة لوحدة الشعب المصرى : المشروع الاستعمارى والمشروع الصهيونى ومشروع الاسلام السياسى.

وليس من الصعب أن نلاحظ أعتراض هذا المشروع أو ذاك أو كلها مجتمعة

على مسيرة المشروع الحضارى القومى منذ نشأة الدولة المصرية الحديثة إلى اليوم.. فقد كان الغرب هو الذى تقارب مع الأستانه وتآمر ضد محمد على فى اتفاقية ١٨٤١. وكان الغرب هو الذى أغوى اسماعيل بالديون ثم خلعه قبل أن يضع توقيعه على الدستور. وكان الغرب هو الذى تدخل عسكرياً لإنهاء ثورة عرابى . وكان ذلك يعنى أن الغرب يخون مبادئه المعلنة حول الديمقراطية وحقوق الانسان والمجتمع المدنى، ويتحالف مع أكثر الأطراف غلوا فى إدعاء الحكم بالحق الآلهى. ونظرة سريعة بالعين المجردة حول عالمنا العربى والاسلامى تؤكد أن مشروعه ، بالرغم من كل الشعارات ما زال سارى المفعول إذ يدعم مباشرة ودون مواربة الأنظمة الشمولية الحاكمة باسم الدين ويسهم مباشرة ودون مواربة أيضاً فى مطاردة الحركات وضرب الحركات الديموقراطية الليبرالية. والهدف فى جميع الأحوال كسر المشروع الثقافى القومى لهذه الأمة.

وإذا كانت مصر كلها تحت الحماية عام ١٩١٤ فإنه تحت ضغط ثورة ١٩١٩ التى رفعت شعار "الدين لله والوطن للجميع " أراد بعد ثلاث سنوات فقط عام ١٩٢٢ أن يحتفظ بموطئ قدم فى ظل مبدأ "حماية الأقليات" بالرغم من كل ما قاله كرومر من أنه لم يجد أى فرق بين القبطى والمسلم إلا أن الأول يصلى فى الكنيسة والآخر يصلى فى المسجد. أقول بالرغم من هذا الاعتراف الضمنى بأن مصر لا تعرف المفهوم الدينى للأقلية والأكثرية الا أن بريطانيا التى كان يمثلها اللورد كرومر نفسه هى التى عرضت مبدأ "حماية الأقليات" الذى رفضه الأقباط قبل المسلمين،و تشاء المصادفات (!) بعد سبعين عاماً من هذا الرفض أن تكون "جماعة حقوق الاقليات فى لندن" (M.R.G) هى الشريك الأجنبى فى المؤتمر الذى يدعو لمناقشة هذه الحقوق فى القاهرة. ولكنه ليس

من المصادفات أن يهب أقباط مصر بمختلف رموزهم الروحية والثقافية والسياسية لرفض اعتبارهم أقلية، جنباً إلى جنب مع المسلمين. لماذا هذه "الانتفاضة" الاستثنائية التي حطمت حسابات الكمبيوتر في المطبخ الاستراتيجي لدعاة النظام العالمي الجديد؟ لأن التفتت العرقي والطائفي أضحى بطول العالم وعرضه من آليات هذا النظام لفرض الهيمنة الجديدة تحت ستار "حماية الأقليات"و "حقوق الانسان"، وقد ظنوا بمصر أنها في لحظة ضعف تاريخية يمكن التسلل إليها واللعب في أحشائها وسط الظلام.. حيث يمكن التحول بالنضال الوطني من أجل الديموقراطية إلى أسوار عازلة بين فئات الشعب باسم الدفاع عن حقوق الاقليات: اليوم أقلية قبطية وغداً أقلية نوبية. وبالنفس الطويل يفاجأ أحفادنا بعد غد وقد أصبح الوطن الموحد منذ آلاف السنين مجموعة كانتونات فيدرالية عبر مجموعة متصلة من الحروب الأهلية.

أما المشروع الصهيوني فهو لا يحتاج إلى بيان ، لأنه "الرائد" في عصرنا للتدين السياسي، حيث قامت الدولة على أساس "اليهودية السياسية" فكانت الصهيونية ثقافة الإبادة العنصرية وايديولوجية التطهير العرقي في المنطقة . وكما تحالف المشروع الاستعماري مع السلطنه العثمانية في ضرب محمد على،فقد تحالف المشروع نفسه مع الدولة اليهودية في ضرب مصر الناصرية. ولم تكن هزيمة ١٩٦٧ - مهما بلغت الثغرات الداخلية - إلا تكرارا لهزيمة ١٨٤١ (محمد على) وهزيمة ١٨٨٢ (أحمد عرابى): إسقاطاً للمشروع الحضارى القومى، بهويته الثقافية الموحدة وتعدد مكوناتها. وإذا كانت اسرائيل قد وجدت فى لبنان أضعف الحلقات العربية فى الجغرافيا (بحكم

الجوار) والانثربولوجيا (بحكم التعدد العرقى والطائفى) فقد بذلت أقصى جهودها لتحويل هذا التعدد إلى واقع انقسامى دائم على الأرض.

وإذا كانت مصر أقوى الحلقات ، فإن سؤالا يهيم على وجهه يحتاج إلى المواجهة هو: لماذا تعاظم الإسلام السياسى فى موازاة الصلح مع إسرائيل، ولماذا أطلت أشباح الارهاب الطائفى طيلة ذلك التاريخ؟

وقد كان الجواب القبطى جاهزاً : وهو منع الأقباط من زيارة القدس "حتى يدخلوها برفقة اخوتهم العرب والمسلمين" على حد تعبير البابا شنودة. وهو الجواب الذى دفعت الكنيسة والأقباط ثمنه غاليا جنبا إلى جنب مع المسلمين فى واقعة سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة .

وأيا كان التداخل أو التمايز بين المشروع الاستعمارى والمشروع الصهيونى والإسلام السياسى فإن لهذا الأخير تجلياته "العالمية" التى تسهم بدور نشيط فى استراتيجية الفوضى العالمية المسماة خطأ بالنظام العالمى الجديد. وبدءاً من افغانستان إلى الصومال مروراً باليمن والسودان يلعب الاسلام السياسى دوراً مسلحاً فى التفتيت العرقى والطائفى والمذهبى. وهو يواجه فى مصر- شأنه فى ذلك شأن المشروعين الآخرين - صخرة راسخة ، وقد ظن أن الأمطار الكثيفة المتساقطة. من أجهزة الاعلام والتعليم وبعض رجال الدين يمكن أن تشق هذه الصخرة .. فاخترع بين مخترعاته العديدة أطروحة الصراع بين العلمانية والتدين ، وما ينبنى عليها من هوية تميز بين أصحاب الأديان المختلفة وللأغلبية الدينية فى هذه الحال حقوق ، وعلى الأقلية واجبات نحو هذه الأغلبية ، وليس نحو الوطن .. فالوطن نفسه لم يعد مصر أو الوطن العربى، بل أصبح الدين هو الجنسية والهوية الوحيدة.

لذلك رأى البعض ان مصر مشروخة رأسيا من القمة إلى القاعدة، إلى ثقافتين إحداهما علمانية والأخرى متدينة . هذا البعض نفسه هو صاحب اطروحة "الأقباط أقلية" وما ينبني عليها من نتائج.

(١٦)

ليس هناك إذن شرخ رأسى بين ثقافتين يفصلان بين "علمانيين" و "متدينين" فهذا الفصل الوهمى لم تعرفه مصر خلال تاريخها الحديث.. فحين وضع الإمام محمد عبده برنامج الحزب "الوطنى الحر" كان واضحاً وحاسماً فى شروط العضوية أن الثورة العرابية ترفض التفرقة والتميز بين المصريين بسبب الدين . ولم ينكر أحد على محمد عبده أو أحمد عرابى إسلامها . ولما وضع قاسم أمين كتابية عن تحرير المرأة و المرأة الجديدة لم يشكك أحد فى ايمانه. ولما وضع جهابذة التشريع من المصريين أصول الفقه المصرى الحديث لم يرمهم أحد بالخروج على الإسلام . ولما تأسست الجامعة المصرية الأهلية عام ١٩٠٨ أو الرسمية عام ١٩٢٥ لم يقل أحد أنها جامعة علمانية كافرة . ولما كتب المصريون الرواية أو المسرح بالمعنى الحديث لم يصف أحد الكتاب المصريين بأنهم علمانيون ملاحدة. وحين تغيرت بعض العادات اليومية والتقاليد فى تصميم الأزياء وخلع الطربوش والحجاب لم يتهم أحد المصريين بالخروج على السلف. ولما دخلت الفتاة المصرية إلى رحاب الجامعة واختلطت بالشباب فى كل أمكنة العمل لم يقل أحد أن مصر قد استباحت ما لا يباح. كانت هناك مقاومة فى البدايات لكل جديد، ولكن المصريين كانوا قادرين دوما على استيعاب الجديد بالتدريج والدفاع عنه بعد ذلك . بل أن الشيخ على

عبدالرازق بالرغم من كل ما جرى له بسبب كتابه "الاسلام وأصول الحكم" لم يجرؤ أحد على اتهامه فى دينه وهو القاضى الشرعى سليل الأسرة العريقة فى التدين . بل أن مصطفى النحاس كما سبق أن ذكرنا ، بعد اثنتى عشر عاماً من صدور كتاب على عبد الرازق ، رفض تتويج فاروق تحت المظلة الدينية باعتباره مَلِكا لكل المصريين وليس الخليفة أمير المؤمنين.

هكذا كانت العلمانية بنداً فى جدول الدولة والمجتمع المصرى الحديث دون الحاجة إلى ذكرها بالاسم ، وإنما بتلبيتها لاحتياجات المصريين إلى التمدن ، ودون أن يخطر على بال أحد أنها تناقض الدين أو تتعارض معه.

حينذاك ، أى فى أزمنة النهضة، كانت النخبة - فى أحزاب أو تيارات - شديدة الارتباط بالقوام الاجتماعى، فالأفكار والأفعال والمؤسسات والآليات، تتواصل مع بعضها البعض فى تفاعل مستمر يرسخ المشروع الحضارى القومى والتعددية الفكرية السياسية والهوية الوطنية الواحدة لشعب واحد من مكونات وروافد مختلفة.

فى أزمنة الانكسار وحدها وفى ظل غياب أحد عناصر المشروع الحضارى كان الشرخ يتسع بين النخبة والقوام الاجتماعى فتحدث البلبلة العنيفة حول الهوية ومكوناتها. حدث ذلك فى أعقاب هزيمة محمد على وفى أعقاب هزيمة العرابيين وفى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ . وليس من قبيل التفسير التآمرى للتاريخ أو إلقاء التبعة على الآخرين لراحة النفس الإقرار بأن مشاريع أجنبية قد تناقضت مصالحها مع جوهر المشروع المصرى - العربى فحاربته إلى النهاية. ليست اتفاقية ١٨٤١ التى كسرت محمد على وهما من الأوهام بل مؤامرة غربية . وليس الإحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ وهما من الأوهام . بل

مؤامرة غربية وليس العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧ وهماً من الأوهام بل مؤامرة غربية اسرائيلية في وضح النهار.

ولم يكن المشروع الداخلي على ما يرام ، فالمصالح متداخلة بين القوى الأجنبية والمحلية والمنظومات القيمية متداخلة بين الماضي والحاضر، والمشروع الوطني نفسه متغير وفقاً لمتغيرات القوام الاجتماعي لذلك لم تكن المشاريع الأجنبية العامل الوحيد في الانكسارات التاريخية التي لحقت بمصر. وإنما كانت هناك أيضا العورات الداخلية الفادحة الثمن.

والبحث عن الجذور لا يعني البحث عن الماضي، وإنما عن الجذور التي تحولت إلى عصارة في شرايين الحاضر، فالذي يعنينا هو الحاضر بتشكّلاته المعقدة وليس فقط بمشكلاته الأكثر تعقيداً.

هناك شرخ أفقي بين النخبة والقوام الاجتماعي، ليس بسبب "المعرفة" الشائعة بين النخبة و "الأمية" الشائعة في الحيز الأكبر للقوام الاجتماعي، فهذه الفجوة المعرفية كانت قائمة دائما، ولكن التواصل بين الطرفين كان قائماً.

ولنا أن نفترض أن متغيرات عديدة وقعت خلال قرنين، وأن تراكمات هذا الزمن الممتد قد استحالت تغيرات نوعية في البنيات الثقافية والهياكل الاجتماعية والمنظومات القيمية على السواء .

ومن هذه المتغيرات ما أصاب النخبة على مرحلتين خلال العقود الأربعة الأخيرة. في المرحلة الأولى صفيت قنوات التوصيل بين النخبة والمجتمع الواسع، وتحول دور المثقف صاحب المشروع إلى دور المثقف - الداعية السياسي لمشروع السلطة في الحدود التي استوعبتها السلطة من المشروع

الوطنى. أما القوام الاجتماعى فقد تم ترويضه فى إطار عسكرة المجتمع ، ومن ثم بدأت رحلة "اللامبالاة" الشعبية. ولكن ما كان يميز المرحلة الأولى فى حياة النخبة والقوام الاجتماعى معا هو انحياز الدولة لما استوعبته من المشروع الوطنى انحيازا كاملاً.

وفى المرحلة الثانية تحولت النخبة على نحو ملحوظ إلى دور "الخبير" من ناحية والدعوة لمشاريع تتطابق وتتنافر مع المشروع الحضارى القومى من ناحية أخرى. وهو المشروع الذى بدأت الدولة منذ عشرين عاماً بتفكيكه برفقة الانفتاح الاقتصادى الذى فرض عليها البعد عن الانحياز له والالتزام به . وفى موازاة هذا التحول النوعى بلغت رحلة اللامبالاة الشعبية حدها الأقصى بالرغم من الهامش الديموقراطى و "تعدد الأحزاب". وبين القوام الاجتماعى الرجراج والنخبة التى تحولت إلى الخبرة والدعاية لمشاريع اختلط فيها الداخل بالخارج، وبين اللامبالاة الجماعية وانتفاء انحياز الدولة كاد يضيع أمام أبصارنا وفى حضورنا المشروع الوطنى - القومى الذى يحمل فى طياته ثقافة واحدة (هوية حضارية: مصر العربية ذات التاريخ الرأسى والجغرافيا الأفقية - الحضارة العربية الإسلامية) وثقافات متعددة (ليست منفصلة إلى أجزاء بل متحدة فى كل فرد وكل جماعة، فمصر القبطية فى تكوين كل مسلم، ومصر العربية الاسلامية فى تكوين كل قبطى، فالتعدد لايعنى انفصال المكونات داخل الشخصية المصرية).

هذا المشروع الوطنى هو نفسه المشروع القومى الذى ندرك أبعاده من "غايات" وتجربة محمد على كما ندركها من وثائق الثورة العرابية ، ومرة ثالثة من التجربة الناصرية. وليس المقصود هنا "الامبراطورية" التى حاول محمد

على أن يقيمها فى كل رقعة تتكلم العربية، ولا "الحلم" العرابى بتوحيد مصر وسوريا والحجاز ، ولا التجربة الناصرية فى الوحدة مع سوريا . وليس المقصود التجربة الناصرية فى الوحدة مع سوريا . ليس المقصود شيئا من ذلك ، وإنما المقصود هو "هوية" المشروع الثقافية. إنه المشروع المصرى العربى. والعروبة لا تعنى شيئا آخر سوى الحضارة العربية الاسلامية الوريث الشرعى لكل حضارات وتراثات المنطقة.. دون أن يعنى ذلك لحظة واحدة انقطاعاً عن العالم أو انكفاء على الذات، لأننا نعلم من عصور ازدهار الحضارة الإسلامية أنها كانت عصور الانفتاح الأعظم على ثقافة العالم، وإنها كانت جذراً من جذور "نهضة" الغرب.

وإذا كان هناك من ينكر ذلك كله ، فإن السؤال السلبى هو : لماذا فى غياب هذا المشروع "تصادف" أن وقعت حرب لبنان وحرب السودان وحرب الصومال وحرب الخليج الثانية وحرب اليمن الثالثة؟ ولماذا كانت حرب العصابات الارهابية فى مصر والجزائر؟

حين تغيب الثقافة الواحدة تبدأ حروب الثقافات المتعددة، وحين نلغى من الوعى تعدد الثقافات تغدو الثقافة الواحدة فى العراء المطلق فيسهل ضربها. والخاسر فى الحالين هو الوطن والانسان. هذا ما يقوله البحث عن الجذور والأغصان والفروع.

خاتمة

فى كتابه "الأزمة المصرية - مخاطر الاستقطاب العلمانى" يجزع وحيد عبد المجيد جزعاً شديداً من أن تكون شعرة معاوية بين الإسلاميين والعلمانيين قد انقطعت. وبدافع "الخوف" على الوطن يكتب هذه المقالات

المهمة فى الصحف ثم يجمعها فى هذا الكتاب تعميماً للفائدة المرجوة أو الطموح الحارق لأن يثمر الحوار من حولها نوعاً من التوفيق أو المصالحة بين الفريقيين المتقاتلين.

ولن أتناول هنا بنيه الكتاب الذى يكاد فى جزء منه أن يكون سجالاً مع بعض أطروحات هؤلاء وأولئك ، وفى الجزء الآخر أن يكون تحليلاً لهياكل بعض الأحزاب المصرية والعربية. وإنما سأقتصر على الأطروحة التى استخلصها الكاتب من النقد المقارن الذى أجراه لمفاهيم كلا الفريقين.

وفى البداية أحب أن أفترض أنه ليس فى مصر أو العالم العربى أية علمانية فى أى معنى من معانيها. وإنما هناك دولة تحاول أن تكون مدنية فى مصر أولاً ثم فى بعض الأقطار العربية. أما المجتمع فليس مدنيا على الاطلاق. وبالنسبة للدولة ذاتها فهى كما قلت "تحاول" ومازالت تحاول بين نهضة وانكسار عبر ترميمات تشريعية وهيكلية تتقدم وتتراجع وفقاً لهوية نظام الحكم وماهية السلطة.

وفى أكثر الأقطار العربية ربما حالت التكوينات العرقية ذات البنيات القبلية والعشائرية والعائلية دون وصول هذه الأقطار إلى مرحلة "المجتمع" ولا مرحلة "الدولة" بالمفهوم السوسيولوجى للدولة والمجتمع . إنها فى الأغلب الأهم دول ومجتمعات حسب مقتضيات القانون الدولى والحدود السياسية التى رسمتها ظروف ومواضعات ووظائف الجغرافيا فى إطار الامبراطوريات والاستراتيجيات الأجنبية التى حكمت المنطقة حتى منتصف هذا القرن.

أما فى مصر فهناك دولة ومجتمع تأثرا بهيمنة هذه الامبراطوريات والاستراتيجيات دون أن تنال هذه الهيمنة من البنية الأساسية لكل من الدولة

والمجتمع. لذلك كان السؤال أكثر الحاحًا على مصر من زاوية أنها المؤهلة تاريخيا أكثر من غيرها لبناء الدولة العصرية التى تستجيب لحاجات مجتمع عصرى.

ولكن مصر تعود فتشترك مع شقيقاتها العربيات فى عاهات ثلاث لا سبيل للتطور من دون جراحات بنيوية للتخلص منها: أولها حالة التمفصل بين المؤسستين الحاكمتين الشموليتين فى الدولة والمجتمع، أو هذا الزواج بين الأوتوقراطية والثيوقراطية أو بين مؤسستى السلطة السياسية والدينية. والعاهة الثانية هى النظام المعرفى السائد على العقل العربى، وهو النظام الذى يحكمه الغيب وتتحكم" فيه المعجزة أكثر مما يحكمه العقل، والعاهة الثالثة هى وضع المرأة التى مهما حصلت على حقوق قانونية أو سياسية فإنه يظل أسيراً لنظرة دنيوية تنسجها العاهتان السابقتان من مكونات المنظومة القيمية السائدة على العلاقات البطريركية بدءاً من الاستعلاء الذكورى مروراً بالاعتبار السلعى وانتهاءً بالتواطؤ الجماعى على حريتها عبر مفردات الحرمة والحرام والمحرم والحريم والتحريم، وبقية العائلة اللغوية - الاجتماعية.

وفى بقاء هذه العاهات المعرفية والقيمية ليست هناك علمانية، وليس هناك مجتمع مدنى.. ذلك أن العلمانية ليست أيديولوجية أو مذهباً سياسياً. ومن هنا أوافق وحيد عبد المجيد على "المساواة" التى أقامها بين بعض الأحزاب أو التيارات السياسية التى تصف نفسها أويصفها الآخرون بالعلمانية وبين أحزاب أو منظمات أو تيارات الإسلام السياسى. ولكن الفرق يبقى قائماً بين أحزاب لا تدعى الحكم باسم الدين، وأحزاب تتوسل بالدين طريقاً إلى الحكم.

وبالطبع فقد كانوا جميعاً - فى الأغلب - فى الاستبداد سواء، ولكننا لا

نستطيع القول أن هناك علمانية مستبدة فى مقابل اسلاميين مستبدين. فلنقل أن هناك أحزاباً أو نظماً عسكرية أو مدنية على قدر كبير من الاستبداد، ولنسمها بأسمائها الحقيقية. وسوف نكتشف أنها فى المنطوق والمكتوب علمانية، وفى الواقع والفعل هى أحزاب طائفية من ناحية وفى حالة تمفصل مع المؤسسة الدينية من ناحية أخرى. وبتحليل خطابها السياسى والاجتماعى والثقافى سوف نكتشف أنه فى الجوهر خطاب دينى. لذلك فإطلاق صفة العلمانية على هذه الأحزاب والتيارات هو نوع من الإسراف والتبسيط المخلّ. ألايّدعى حزب البعث العلمانية، وفى غزو العراق للكويت ألم يرفع صدام حسين الرايات الدينية عاليا ؟ ألا يّدعى حزب الكتائب اللبنانى العلمانية، وهو الذى أشعل فتيل الحرب اللبنانية؟ ألم يكن الحزب الحاكم فى دولة اليمن الجنوبى ماركسيا، وفى عهده اشتعلت حرب القبائل منذ ثمانى سنوات؟ وهكذا فالإدعاء شيء والواقع شيء آخر. ليست هذه كلها أحزاباً علمانية حتى نرادف بما اقترفته من استبداد بين العلمانية والاستبداد. بل لنقل صراحة أن هذه الأحزاب والتيارات لم تكن علمانية فى يوم من الأيام. ذلك أن العلمانية إحدي آليات النظام الديمقراطى،، ولا يستطيع أى نظام مهما كان اسمه ورسمه أن يدعى الديموقراطية إلا إذا كانت العلمانية ضمن آلياته الرئيسية.

وقد بذل الدكتور وحيد عبد المجيد جهداً مضنياً فى كتابه عن "الأزمة المصرية" للمقارنة بين النصوص الموصوفة علمانية والأخرى الموصوفة اسلامية، وانتهى إلى نقد العديد من هذه وتلك والخروج بنتيجة مؤداها إنه يمكن التوفيق بين المعتدلين من هنا وهناك على أساس "الديموقراطية أولاً".

ولكن السؤال هو : إذا اتفق الجميع على الديموقراطية (التى يشك

الكاتب نفسه في قبولها من بعض الأحزاب والمنظمات والشخصيات الإسلامية السياسية) فما الذى يفرق حينذاك بين هذه الأحزاب والتيارات؟ والجواب الطبيعى: أنها المصالح المشروعة . لماذا إذن لا نسمى هذه المصالح سياسياً بأسمائها الصحيحة بدلاً من الاستقطاب الدعائى بين علمانيين واسلاميين؟ وذلك حتى تتكافأ فرصة الاختيار الحر لدى المواطن البسيط بين من يمثلون مصالحه ومن لا يمثلونها دون ضغط أو غزل لمعتقداته الدينية.

ولا ننكر أن هناك أفراداً وأفكاراً علمانية تطمح لتغيير الوطن ضمن منظور أشمل لإقامة المجتمع المدنى ، ولكن ليست هناك علمانية متشددة فى مقابل إسلاميين متشددين ، بل وليست هناك علمانية معتدلة يمكن الجمع بينها وبين الاسلاميين المعتدلين.. فالعلمانية ليست مذهبا يمكن وصفه بالاعتدال أو التطرف . والاسلام السياسى أيضاً لا يعرف الاعتدال أو التطرف. وإنما العلمانية - كما أحب أن أكرر- مجرد آلية ضمن آليات أى نظام ديموقراطى. بينما الإسلام السياسى كما عرض الكاتب للنصوص والتجارب يرفض الديموقراطية إما شكلاً وإما موضوعاً، وإما شكلاً وموضوعاً.

* * *

وبالرغم من كل ما يقال عن عصر النهضة ، وليس التنوير كما هو شائع ، فإن معركة " فى الشعر الجاهلى" لطه حسين تظل ذات دلالة قصوى فى موقف الوعى العام فضلاً عن وعى النخبة من النظام المعرفى السائد. لم يكن هذا الكتاب أهم ما كتب طه حسين ، ولكنه الكتاب الوحيد الذى مس برفق شديد مساساً عابراً البنية الأساسية للنظام المعرفى. ومن يومها لم يقترب أحد من

هذه المنطقة "الخطرة".

كذلك الأمرفى كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، فقد كان أول من جرؤ على تناول "حالة التمفصل" بين مؤسستىّ السلطة السياسية والدينية، وبالرغم من أن الرجل لم يخرج على النظام المعرفى السائد، فقد كان القرآن الكريم والسنة النبوية إطاره المرجعى. ومع ذلك فإن معركة "الاسلام وأصول الحكم" مازالت ممتدة إلى اليوم.

ومنذ أن كتب قاسم أمين كتابيه عن تحرير المرأة والمرأة الجديدة، وفيهما أيضاً يستشهد بالآيات والأحاديث ، فإن الكثيرين مازالوا يستمطرون عليه اللعنات متهمين إياه مع على عبد الرازق وطه حسين بالزندقة والكفر.

ولست أعرف معنى للعلمانية فى مصر أو غيرها من الأقطار العربية إلا إذا كان أساس النظام المعرفى هو العقل ، وإلّا إذا انفكت العروة الوثقى بين مؤسستىّ الحكم الشمولى السياسى والدينى، وإلّا إذا تغيرت أوضاع المرأة تغيرات مدنية حقيقية . وبغير ذلك لا يعود جائزاً أن نتكلم عن علمانية أو مجتمع مدنى . بل إن مفهوم الديموقراطية - وهو المصطلح الذى يراهن عليه وحيد عبد المجيد - يظل هو نفسه شديد الالتباس . فأيه ديموقراطية هذه التى تتنازل عن العقل وتتواطأ مع حالة التمفصل بين الشموليتين الأوتوقراطية والثيوقراطية ، وتغض البصر عن وضع المرأة فى ظلّهما ؟

وليس من قبيل المصادفة أن يخلو كتاب وحيد عبد المجيد خلواً تاماً من الإشارة إلى هيمنة النظام المعرفى اللاعقلى السائد وأوضاع المرأة فى ظل الارتباط الوثيق أو ما أدعوه بحالة التمفصل بين السلطتين الشموليتين السياسية والدينية. ولكنه آثر أن يدرس "النصوص؛ بعيداً عن الاختبارات

العملية للدولة المدنية والمجتمع المدنى. ولفرط متابعته للمكتوب ، ابتعد كثيراً عن المكبوت.

والمكبوت هو أن مصر ، ولا أى قطر عربى آخر بالضرورة، ليست علمانية. وإنما شبه الأمر لنا عبر بعض مراحل ما تواضعنا على تسميته بالنهضة . كانت ضرورات السياسة العملية كالطموح إلى الاستقلال أو التنمية هى التى تفرض التحديث التكنولوجى أو البرلمانى أو التعليم أو حقوق المرأة لذلك لم تخرج النهضة عن حدود "التوفيق" بين الدين والمدنية على حد تعبير الشيخ محمد عبده. ولم تخرج على التسويغ الشرعى لاستخدام التكنولوجيا الغربية المسخرة لخدمتنا كما يقول الشيخ الشعرواى. أما أن نرى الفكر فى قلب التكنولوجيا ، وأن نتفاعل مع هذا الفكر بعقل نقدى مفتوح فلم يحدث قط إلا على صعيد الأفراد والحركات الهامشية. ومن هنا كان استهلاكنا للحضارة الحديثة، يمضى فى خط موازٍ لإعادة انتاج الماضى والفكر القديم. ومن هنا أيضاً كان لابد لمعادلة النهضة أن ينفرط طرفاها كلما انتفت الضرورات السياسية التى استدعت تماسكهما .

ومن المفارقات أن انفراط طرفى المعادلة فى أزمنة الانكسار هو الذى أفضى بمفهوم الاستهلاك الحضارى إلى التبعية بدلاً من الاستقلال، وهو الذى أفضى بالمفهوم الماضوى للتراث إلى الاسلام السياسى وهو الذى جعل منهما فى الوقت نفسه وجهين لعملة واحدة فى أزمنة السقوط. وتصبح المنظومة القيمية العثمانية - وليس الإسلام - صاحبة المبادرة فى محاولة اجهاض الولادة المتعسرة للدولة المدنية والمجتمع المدنى .

والمفارقة الثانية أن المنظومة القيمية العثمانية التى كادت تدمر مصر هى

التى قطعت ما بيننا وبين الحضارة العربية الإسلامية فى عصر ازدهارها فكان أن ساهمنا نحن فى تقدم الغرب وتخلفنا. ولكن الاسلام السياسى الذى يرفع فى الفكر والسلوك رايات المنظومة التى تخلفنا بسببها هو الذى يتحالف علنا مع قوى "الاستهلاك الحضارى" ضد جنين لم يولد بعد شاء أن يدعوه بالعلمانية وهو خلط تاريخى للأوراق ، لأن الاسلام السياسى يدرك أكثر من الجميع أن الدولة الراهنة والمجتمع الراهن ليسا من العلمانية فى شىء . ولكنه يرفع الشعار إلى حده الأقصى ليربح ماهو أقل :القضاء على الدولة التى تحاول أن تكون مدنية وعلى المجتمع الذى يحاول أن يكون مدنياً ليحل مكانهما منظومة القيم العثمانية التى أحكمت وثاقنا إلى التخلف عدة قرون .

لذلك بدا لى منهج "نقد النصوص" فى كتاب وحيد عبد المجيد محلقا فى مثالية التجريد . وهو يكتفى باستخلاص الأسئلة الاحراجية بلغة المناطقة كالسؤال حول ما إذا كان الإسلاميون يوافقون على بقاء المواد الدستورية التى تعترف بتعدد الأحزاب وحرية الفكر والتعبير ، متناسيا أن لحظة الوثوب على السلطة تنفى أية تعهدات سابقة فى صفوف المعارضة. والتجارب فى ذلك بلا حصر هو يرحب بأى "كلام ضد العنف ويرصد أن هذا الكلام" جاء على حساب ايضاح رؤيتهم للديموقراطية فأى تناقض؟ وهو لا يكتفى بنكران بعضهم "لحكم المشايخ " ثم يسجل أن الأهم من ذلك هو "الالتزام بالتعددية" . كيف؟ وهو يأسف مع غيره لقول بعضهم بالحاكمية، ولكن الأسف فى السياسة لامكان له، فالقول بالحاكمية يعنى دون لف أو دوران الحكم بالحق الالهى. وهو يطلب منهم إدانة التجربتين السودانية والإيرانية، ولكنهم لايفعلون لأنهم متسقون مع أنفسهم.

وليس اختلافهم - إن وجد - رحمة ، فتجربة افغانستان ما زالت ماثلة للعيان . ومن قال إن هؤلاء أو أولئك من "المتكلمين " - أصحاب النصوص - هو الذى سيكون قادراً على تنفيذ "الكلام إذا قدمنا "حسن النية".

لذلك تبدو دعوة وحيد عبد المجيد "إلى مساومات وحلول وسطية، أى تنازلات متبادلة بما يتيح مساحة مشتركة بين العلمانيين والاسلاميين "أشبه ما تكون بالدعوة إلى" الاستسلام بشرف "فى معركة ليست بين الدين والعلمانية. وإنما بين الاسلام السياسى ومصير الديموقراطية فى هذا الوطن.

القسم الثانى

المكتوب والمكبوت
فى خطاب العنف المعاصر

(ا) خطاب التكفير المعاصر

ليس تكفير الآخرين حيلة جديدة للقمع، بل إنه الحيلة التقليدية فى كل زمان ومكان. منذ قديم الأزل و"التكفير" سلاح وسلعة : سلاح ضد كل من يفكر فى التمرد على السائد والمعتمد والمعترف به، وسلعة جاهزة لكل من يطلبها ضد معارضيه. وكان الرسل والأنبياء أول وأكبر من اتهموا بالكفر، حتى إن موسى عليه السلام حين عاد بالوصايا العشر - فيما تروى التوراة - ووجد قومه يعبدون الأوثان الذهبية بادر إلى تحطيم الألواح التى كتبت عليها الوصايا فقد اتهمه اليهود بالكفر حين حدثهم عن الإله الواحد. وفى تاريخ مصر القديمة قام كهنة آمون بالثورة على أخناتون حين أخذ يبشرهم بإله واحد أقوى من كل آلهتهم لأنه مصدر الحياة. ووصل الأمر باليهود فى ثورتهم على السيد المسيح أن أسلموه إلى بيلاطس البنطى الوالى الرومانى هاتفين فى صوت واحد "دمه علينا وعلى أولادنا". وفى صدر الإسلام كان المؤمنون قلة، ومع ذلك فقد عانت هذه القلة القليلة بقيادة النبى الكريم أهوالاً ليس أقلها الاتهام بأن المسلمين كفروا بعبادة الأصنام وحطموا الأديان الوثنية.

واستمر التكفير إلى العصر الوسيط بين المؤمنين وبعضهم بعضاً، فكان أتباع كل مذهب من أى دين يكفّرون غيرهم. وكان المفكرون والفقهاء والعلماء والشعراء من ضحايا هذه "اللعنة المقدسة". ومأساة الحلاج أو السهروردى من أسطع الأمثلة على النتائج الدامية لهذه اللعنة. ومن المفارقات البشعة أن يقاسى ابن حنبل المعروف بالتشدد ويلات التعذيب على أيدى من كانوا يتشدقون بحرية الفكر. ولأن التاريخ هو صراع المتناقضات، فقد كان هناك فى

المقابل نماذج أخرى، فإذا كان ابن الراوندى قد جاهر بالإلحاد، فإنهم لم يقتلوه بل كان هناك من يكتب "الرد على ابن الراوندى الملحد". وكان الإمام الغزالى يكتب "تهافت الفلاسفة" فيرد عليه ابن رشد بكتاب "تهافت التهافت". وهكذا كانت تولد الظاهرة ونقيضها.

ولعل أكبر المظالم فى التاريخ البشرى باسم التكفير كانت محاكم التفتيش التى أقامتها الكاثوليكية فى العصور الوسطى الأوروبية. كانوا يفتحون الصدور فعلا لامجازاً بحثا عن "الإيمان". وكانوا يقتلون الشيوخ والنساء والأطفال باسم المسيح، ويحرقون الدور بمن فيها باسم الكنيسة أو الصليب أو البابا. فى هذا الوقت كان الأساقفة والقساوسة يبيعون صكوك الغفران للناس البسطاء الذين ينشدون الإفلات من المحارق. وكانوا يبيعون "الأمتار" المربعة أو القراريط فى الجنة لمن يفكر فى النجاة من المذابح بأى ثمن. وقد سميت هذه الأزمنة بالعصور المظلمة لأنها أطفأت شموع العلم والفكر والمعرفة، حتى إن الكنيسة لم تتورع عن إحراق برونو - العالم الفذ - حياً. وأن تحكم على جاليليو بالإقامة الجبرية فى بيته حتى فقد البصر ومات. وبالطبع فقد كانت الكنيسة على خطأ بل خطيئة فى العلم والدين معاً، بينما كان العلماء والمفكرون شهداء المعرفة الصحيحة بمقياس زمانهم.

ولكن التكفير لم يتوقف بانتهاء القرون أو العصور المظلمة، فقد ورث العصر الحديث هذه الهمجية ولم يستفد من دروس التاريخ. لقد استخدمت هذه الأداة الجهنمية فى كل المذاهب السياسية، حتى الذى يرتدى منها ثياب العلم والتقدم كالماركسية عندما تحولت إلى سلطة وعقيدة للدولة والمجتمع. كان كل من يختلف مع رأى الحزب كافرا ملعونا ومنبوذا فى أحسن الأحوال، ومنفيا أو

قتيلاً إذا ساءت. وكان جوركى أحد كبار "المؤمنين: وأقرب المقربين إلى لينين هو الذى اتخذ من إيطاليا منفاه، وكان مايكوفسكى شاعر الثورة هو الذى انتحر. وكان إيمرى ناجى فى المجر ودوبتشيك فى تشيكوسلوفاكيا من الذين كفروا بعبادة الفرد والحزب الواحد، فكان نصيب الأول الإعدام والآخر المنفى.
وبعد عشرين عاماً على "ربيع براغ" وثلاثين عاماً على غزو المجر كان غورباتشوف يتكلم عن البريسترويكا وكأنه يعيد الاعتبار إلى الذين استشهدوا من أجل إيمان جديد.. بالديمقراطية. كانت "تهمة" التحريفية والمراجعة ترادف الكفر بالماركسية فظل تيتو مداناً إلى أن مات، وظل تولياتى رمزاً إيطاليًا للكفر والتحريف والمراجعة. أما آلاف "الرفاق" الذين قتلهم ستالين أو شردهم أو أصابهم بالجنون فى بلده وغيرها من بلاد "المؤمنين" فقد كانوا جميعاً من الكفرة وأولهم تروتسكى الذى اختار المنفى البعيد ولكنهم طاردوه حتى طالوه برصاصة واحدة. وكان كهنة الماركسية وأحبارهم من جدانوف إلى سوسلوف بمثابة المفتى الذى تحال إليه أوراق الكفرة فيوقع على إعدامهم، ويقدم الحيثيات الأيديولوجية الكفيلة بطمأنة الضمير العام إلى أن المجتمع قد تخلص من "الأشرار" إلى الأبد، وأن العقيدة ستظل كما كانت منذ البدء نقية طاهرة من التلوث. حتى خروشوف الذى نعى إلى العالم تمثال ستالين وكان أول من فضح المكبوت فزعزع أركان الستالينية لم ينج فى خاتمة المطاف من التكفير فأزاحوه برفع الأصابع.
ولم يكن الوضع فى العالم الغربى أفضل كثيرا أو قليلاً. فقد عرفت أميركا زعيمة "العالم الحر" أياماً سوداء فى الحقبة المكارثية حين طال التكفير أعظم علمائها وأدبائها وفنانيها بدءاً من جاك لندن وريتشارد رايت وجون

شتاينبك وليس انتهاءً بإليا كازان وشارلي شابلن وبول روبسون. كانت المكارثية ترى في كل عقل مستنير وقلب ينبض بمحبة العدالة خطراً أحمر اسمه الشيوعية. وقد عاشت الولايات المتحدة من شرقها إلى غربها في هذا الرعب الأسود سنوات حالكة الظلمة كأي دولة عسكرية من دول العالم الثالث هلعا من الاتهام الجاهز "أنت شيوعي" بحيث أخضعت أكبر العقول لسلطان التكفير، فقد فضّل البعض دفعاً للاتهام أن يبالغ في الارتداد عن أفكاره ومواقفه حتى مات "شتاينبك" وهو يكتب" يجب أن تبقى أميركا في فيتنام للأبد" قبل أن يرى جيش بلاده وهو يرحل منكسراً عن تلك الديار البعيدة عن الأراضي الأميركية.

وبالطبع، فقد كان هناك من يحاول مقاومة "التكفير"، فيجرب سلفادور الييندي أن يمزج بين الحرية والعدل، ولكن زعيمة "العالم الحر" لاتسمح له بذلك لأنه في نهاية المطاف كافر بالتبعية المطلقة لقيادة الرأسمالية العالمية. وهكذا تصل إليه مخابراتها المركزية في ثياب الجنرال بينوشيه ليقتله في قصره، وهو مصير أبشع كثيراً من مصير جورباتشوف الذي أعلن البيريسترويكا التي فتحت الابواب أمام الانهيار الشامل، ولكنه قال "أنا شيوعي". وفي مقابل الاولى جاءت العقوبة على الثانية مخففة. ولكن جوهر العملية هو التكفير، أسود أو أبيض. أما محاولة الجمع بين "النقيضين" فهو الكفر بعينه وتصوير الأمر على أنه "نقيضان" هو لباب الاتهام بالكفر، فمن قال أن العدل والحرية خصمان لدودان بالضرورة؟ ولكن المفارقة أن تكفير غورباتشوف لم يكن من جانب الغرب وحده وانما كان ولايزال من جانب "الرفاق" أيضا.

وكان من الطبيعى للعالم المتخلف الذى كان يدعى مجازاً بالعالم الثالث) أن يرث كل ماهو سلبى فى التجارب الانسانية القديمة والحديثة. ورث الستالينية وهو ضد الشيوعية وورث المكارثية وهو ضد الرأسمالية، وورث التكفير من مصادره المختلفة أيا كان "الايمان" فى سياقه التاريخى إسلامياً أو مسيحياً هندوسياً أو بوذياً.

وكان لعالمنا العربى نصيب الأسد فى هذا الاكتشاف. أقبلت المذاهب السياسية من كل نوع ترفع لافتات الاشتراكية والرأسمالية والقومية والأممية والطائفية. ولكنها التقت جميعها فى نقطة واحدة هى التكفير : أنا أو نحن الصواب المطلق وغيرى أو غيرنا الخطأ المطلق ، أنا أو ونحن البداية والنهاية وغيرى أو غيرنا سحابة عابرة أو "أقلية مندسّة"، أنا أو نحن الدولة والشعب والعقيدة، وغيرى أو غيرنا المنحرفون الكفرة الملاحدة الزنادقة. أنا أو نحن الحقيقة، وغيرى أو غيرنا هرطقة.

ولم يختلف التاريخ من العصور القديمة إلى عصرنا الراهن، فقد ظل التكفير خلاصة العناصر التالية:

* الكلام باسم إحدى العقائد الدينية أو السياسية الراسخة فى الضمير العام، بحيث يصبح المساس بها خروجا على "روح الشعب" أو "ضمير الأمة".

* الربط بين هذه العقيدة والسلطة سواء أكانت سلطة الحكم أو سلطة المعارضة، بحيث يصبح المساس بها خروجا على الشرعية أو الشرعية البديلة.

*تعميم العقيدة على "المصلحة العامة" دفاعاً عن مصالح خاصة للفئات أو الشرائح المهيمنة بالقوة أو المهيمنة بالامكان.

* التوحد بين العقيدة والوطن بحيث يصبح المساس بالعقيدة مساساً

بالوطن يرادف الخيانة العظمى.

* يقع ذلك غالبا فى عصور الضعف والتردى الأقرب إلى الانحطاط بحيث يصبح التغنى بالعقيدة تعويضاً مجزياً عن احتدام الأزمة العاتية فى مفترق الطرق.

* * *

ولنتخذ المناخ العام فى مصر مثالاً عمليا لاختبار هذه الفروض. وسوف نستعيد من نماذج الاختبار تكفير جماعات التكفير التى تصفّى بعضها بعضاً فضلاً عن تكفيرها للمجتمع والدولة معاً. وهى نظرية شاملة وضعها سيد قطب فى كتابه الشهير "معالم فى الطريق" وشرحها شقيقة محمد قطب فى كتابه "جاهلية القرن العشرين". والكتاب الأول تأثر صاحبه غاية التأثر بأفكار أساسية نادى بها أبو الأعلى المودودى، وجاء تنظيم شكرى مصطفى" التكفير والهجرة " تطبيقا لها. تقول هذه الافكار بالحاكمية، وأن هذا المجتمع جاهلىّ لابد من إعادة "أسلمته" بالعنف.

سوف نستبعد أدبيات هذه الأطروحة لنسلط الضوء على التكفير الآخر الذى يقوم به كتاب ومثقفون يدّعون الاعتدال و"يهاجمون" الإرهاب. ولكنهم يهاجمون أيضا من يختلف معهم فى الرأى ويكفرونه تماماً كما يفعل "الإرهابيون".

حين كتبت فى "الاهرام" - ٣١ مارس، آزار ١٩٩٣ - عن "قضية نصر أبو زيد" تفضلت الدكتوره ليلى عنان أستاذة الأدب الفرنسى بجامعة القاهرة بالتعقيب فى جريدة "الشعب" ١٩٩٣/٤/٦ على النحو التالى :"يتحدث بعقل وحكمه، ولانستطيع إلا أن نوافقه على رأيه فيما يتعلق بقضية حرية الرأى فى

الجامعة شكلاً وموضوعا (..) ولكنه ينهى مقاله بكلمات غريبة، فهو يرى أن كلمات لجنة الترقيات لاتقل عن كلمات محكمة التفتيش التى انعقدت منذ ٣٦٠ سنة، والفرق أن الفاتيكان اعتذر لجاليليو بينما هناك البعض فى جامعاتنا مازال مقتنعاً بأن الأرض لا تدور" . وهذا بالفعل نص كلماتى حرفا حرفا، يتضح فيها السخرية من الفاتيكان وهذا البعض فى جامعاتنا، لأن اعتذار الكنيسة الشديد التأخر لن يفيد جاليليو ولا العلم. ومن غير المعقول أن نبدأ من حيث بدأت الكنيسة، أى بمحاكم التفتيش، فإذا كان البعض فى بلادنا لم يقتنع بعد بحرية البحث العلمى فإنه كمن لم يكتشف حتى الآن صحة ماذهب إليه جاليليو وأن الأرض حقاً تدور. لم تدرك الدكتوره عنان هذه السخرية البسيطة الواضحة بل "وافقت" على كل المقال وتوقفت فقط عند السطرين الاخيرين لتتساءل "ألا يدرك(..) أن مثل هذا الكلام يضع المسيحية والإسلام وكأنهما غريمان يتميز أحدهما على الآخر؟"، ؟ألا يرى (...) أن مثل هذا الكلام ومضمونه الاستفزازى للمسلمين - وهو المسيحى المعروف غير ذى موضع هنا إن كان له أساساً موضع فى أى مكان (...) إذ يبدو قوله وكأن الدكتور نصر لو كان فى مجتمع مسيحى لكان حاله أحسن؟"، "قد يرى المسلمون البسطاء فى كلام (...) حافزا لاشعال الفتنة الطائفية"، ".. فمن السخرية حقا أن نقرأ بقلم مسيحى مصرى - أى قبطى - شكراً فى سياسية الكنيسة الكاثوليكية"، حين قرأت ماكتبه (..) بدا لى كأبشع نكته سمعتها (...) يريد أن تعتذر لجنة الترقيات للدكتور نصر عن محاربتها إياه وسجنه مدى الحياة مثل جاليليو بعد مرور ثلاثة قرون ونصف قرن من الزمن. ألا يرى (...) أن الفاتيكان- مثله الأعلى فى هذه القضية - قد لايختلف كثيراً عمن

يطلقون الرصاص على الأبرياء فى الشوارع". هكذا كان تفسير الكاتبة لكلماتى حرفياً. انها "قراءة" على كل حال. ولكنها قراءة تعتمد آليات التكفير جملة وتفصيلاً، فهى أولا تلوى عنق النص "ليقول ماليس فيه، إذ من المستحيل أن يستخرج المنطق البسيط هذه المعانى من كلماتى الفياضة بالسخرية من الفاتيكان ولجنة الترقيات على السواء. ولكن الكاتبة تكبت وتفصح فى آن واحد عن دلالتين متلازمتين، فقد وافقت منذ البداية على دفاعي عن حرية البحث العلمى، ورأت فى هذا الدفاع عقلاً وحكمة. ولم يكن دفاعى سوى المقال بكامله، أما تعقيبها فقد جاء على سطرين اثنين استأنفت بسببهما الحكم بالعقل والحكمة فأصبح الأمر "نكته بشعة". والمكبوت هنا أن موافقتها على موقفى من حرية البحث العلمى، وبالتالى موقفها إلى جانب نصر أبو زيد قد احتاج إلى التحفظ أو الاستدراك، وهكذا لوت عنق النص لتقول شيئاً أعدته سلفا ولم تجد مشجباً تعلق عليه التحفظ إلا كلماتى التى ظنت أنها تسعفها من المأزق. ولكن السؤال البسيط هنا : لماذا لم تكتب مقالاً مستقلاً فى الدفاع عن أبو زيد بدلا من التعقيب على سطرين بما هو خارج السياق؟ أما المكبوت الثانى، والمفصح عنه فى آن واحد فهو الإشارة المتكررة إلى أننى مسيحى، وكأنه ليس من حقى كمواطن وككاتب إبداء الرأى فى شأن ترى أنه يخص المسلمين وحدهم، فهى القائلة حرفيا فى الهجوم على اللجنة" أرجو أن تكون مسلمة حقا". ولمجرد إننى مسيحى فإننى أشعل - بكلماتى - نيران الفتنة الطائفية وأغدو إرهابيا لا أختلف عمن يطلقون الرصاص. وهذا نموذج مثير للتكفير لأن عشرات من المثقفين المسلمين دافعو عن نصر أبو زيد أو هاجموه دون أن ينالوا اهتماما من صاحبة هذا الكلام.

وإذا كانت الدكتورة ليلى عنان اختارت مقالى ليكون لها صوت فى

الموضوع، فلم يظهر أنها قرأت ملف القضية أصلاً، فان الأستاذ جمال بدوى رئيس تحرير "الوفد" قد خصّني أيضا بتعقيب مطول (عدد ١٩٩٣/٤/٨) ولم يكن حتى ذلك التاريخ قرأ الملف. ولكن الرجل لم يشر من قريب أو من بعيد إلى انتمائى الدينى. بل كان مشكوراً يصفنى على طول المقال بالصديق العزيز. وسوف نصادف عدم قراءة الملف فى العديد من التعليقات على قضية نصر أبو زيد، فضلا عن عدم قراءة مؤلفاته التى تسببت فى منع ترقيته. وعدم القراءة يكشف عن الموقف المسبق لكل تكفير. يقول الأستاذ جمال بدوى مانصه" من حقها (أى الجامعة) أن تصادر أى غذاء فاسد يمس الأديان والمعتقدات، وليس من حقها أن تشجع الأفكار التى تطعن فى الدين تحت ستار حرية البحث والتنقيب، ولن تكون الجامعة فى أى يوم وكر لترويج الالحاد أو الزندقة (...) ولن تكون معولا لهدم الدين (...) وعندما يبعث الأب المصرى بابنه إلى الجامعة فهو لايتصور أن يتخرج منها وقد خرج من الدين "ثم يتساءل" لماذا يظل الدين هو (الملقف) الذى يستهوى دعاة الزندقة والالحاد ؟"

خطورة هذا النص أنه حكم من غير برهان (لا يتوفر إلا بقراءة أوراق المحكوم عليه) وبغير حيثيات يشترط فيها التدليل المقنع على أنه ليست هناك لتلك الأوراق سوى قراءة واحدة يستحق صاحبها هذه العقوبة. وكل ذلك ونحن بعيدون كل البعد عن مبادىء حرية الفكر والاعتقاد وحقوق الإنسان فى التعبير والجهر بالرأى. خاصة وأن نصر أبو زيد فى كل ما كتب لم يقل أكثر من أن الدين شئ والفكر الدينى شيء آخر، فالفكر الدينى خطاب بشرى، لأنه مجرد تأويل للنص وليس هو النص. وكل تأويل قابل للمناقشة كأى خطاب بشرى آخر.

أين الالحاد فى هذا الكلام، إذا كان هذا السؤال وارداً أصلا. ولكن السياق السياسى الذى تمرفيه البلاد هو الذى يفسر هذه الاسئلة التكفيرية، فالإرهاب المسلح باسم الدين يفرض أنواعا من الخوف والتواطؤ والإذعان فيضع البعض قدماً هنا وأخرى هناك، فمن يدرى مايخبئه الغد.

والدكتور مصطفى محمود أحد الذين يهاجمون الإرهاب بضراوة بالغة وبليغة فى نهاية أى مقال، ولكنه فى التعقيب على قضية أبو زيد يجرؤ على القول "وعن القرآن يقول صاحبنا أن الله تجلى فى القرآن كما تجلى الله فى المسيح، ولكن منذ نزل القرآن فى كلمات عربية أصبح بشرياً يجوز الطعن فيه وعليه "و" الحل الوحيد عنده (أى عند أبو زيد) هو التحرر من القرآن والسنة" وأنه (أى أبو زيد) :"هدم القرآن واتهم الصحابة" (الاهرام ١٠/٤/١٩٩٣). وهذه الأسطر حين تصدر عن كاتب لم يقرأ حرفا لنصر أبو زيد ، فإنها تتجاوز التكفير المباشر إلى التحريض على القتل. وإذا كان الأستاذ جمال بدوى لم يدّع قط أنه قرأ الملف الجامعى أو مؤلفات نصر أبو زيد، فإن الدكتور مصطفى محمود يجرؤ على الادعاء بأنه قرأ. ولكن ما كتبه خير شاهد على أنه لم يقرأ حرفا. وهو بذلك يعطى صوته دون جهد إلى جانب حملة التكفير الشرسة التى يسهم فى إدارتها بوعى كامل.

وهو نفسه موقف الأستاذ ثروت أباظة رئيس اتحاد الكتاب المنوط به افتراضا الدفاع عن حرية الكاتب، فإذا به يكتب حرفيا".. هذا القرآن يدّعى الأستاذ الكافر - وهو كافر لاشك - فى أحد أبحاثه المقدمة للترقية إن عثمان بن عفان تآمر عليه "وقد" رفضت الجامعة أن ترقى هذا الملحد المعلن لالحاده، وإنى أصيح بأعلى صوتى وباسم الإسلام والديموقراطية وكل القيم

الرفيعة أن بقاء هذا الآثم المجنون فى الجامعة إهدار للدين" الاهرام ٢٢/٤/١٩٩٣).

إننا هنا بازاء متحدث رسمى باسم العقيدة الدينية والعقيدة السياسية و(كافة) القيم الرفيعة، وقد تجسدت فى شخصه الكريم، فكان حكمه المسبق والمبرم معا هو التكفير وما يستتبعه من عقوبات.

اما الأستاذ فهمى هويدى فهو رجل هادئ الطباع والقلم فلم يقل أكثر من أنه" فى هذه الحالة الأخيرة لايعد العبث بالنصوص عدوانا على عقيدة الأمة فقط ولكنه يصبح عدوانا على الدستور والنظام العام فى البلاد "(٢٠/٤/١٩٩٣). ولعله الكاتب الوحيد بين هذه النماذج كلها يمكن للمرء أن يقول بضمير مطمئن أنه قرأ وتأمل ورأى ما رآه. وربما كان الأكثر صدقا مع النفس لأن التجانس فى أحكامه بين المقدمات والنتائج لاغش فيه.

ولكن هذه النماذج على اختلاف أنواعها ودرجاتها تقدم إطاراً لمناخ التكفير السائد على الخطاب المعاصر، ولم تكن قضية أبو زيد أكثر من فرصة لاختبار مصداقية هذا الخطاب، وعلاقته بالأزمة الحادة التى يمر بها الوطن فى الوقت الراهن. إنه الخطاب الذى يتكلم باسم العقيدة الأعمق رسوخا فى الضمير العام، ويربط بين هذه العقيدة والسلطة والشرعية، ويعمم ذلك كله فى مصالح بعض الفئات والشرائح المهيمنه، ويوحد بين العقيدة والوطن وحق المواطنه. وهو فى ذلك يتناقض بين اليقين المعلن: إيمان وكفر، وبين الفعل المسكوت عنه: الموقف المزدوج من السلطة والإرهاب.

وهذه من علامات الضعف العام فى جسد وطن أدمته الجراح وروح أمة أمضّتها المحن.

(٢) الخطاب غير الوطنى

(١)

بعد حوالى أربع سنوات من نجاح الخمينى فى إزاحة شاه إيران من الحكم وبداية السلطة الدينية الشيعية ظهر فى لندن كتيِّب فاخر الطبع مصقول الورق تحت عنوان جذاب يقول على الغلاف والصفحة الاولى "نموذج للدستور الاسلامى". لايحمل الغلاف فوق هذا العنوان سوى الهلال وداخله دائرة كتبت فيها آية قرآنية كريمة، وتحمل الصفحة الأولى تاريخ العاشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٣ إلى جانب التاريخ الهجرى ٦ من ربيع الأول ١٤٠٤. ثم هناك مقدمة جاء فيها أنه سبق هذا الكتيب "الاعلان الإسلامى العالمى" وقد صدر فى لندن عام ١٩٨٠. "والبيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام" وقد صدر فى باريس عام ١٩٨١ وفى خاتمة المقدمة أعيد تاريخ كتابتها المذكور فى الصفحة الأولى، وقد أضيف اسم المكان الذى صدرت عنه، وهو مدينة "إسلام اباد" واسم صاحب المقدمة سالم عزام وقد كُتب إلى جانب التوقيع صفة الرجل باعتباره "الأمين العام". ونفهم من الغلاف الأخير أن الجهة التى يتكلم باسمها "الأمين العام" هى المجلس الإسلامى فى لندن، وقد دون عنوانه مفصلاً. نلفت النظر مؤقتا - لحين الدراسة المفصَّلة - أن المقدمة قالت فى الفقرة الأخيرة أن هذا المشروع للدستور الإسلامى قد "أسهم فى إعداده كثيرٌ من العلماء والمفكرين ورجال السياسة وممثلى الحركات الإسلامية" (ص٥).

بعد ثمانى سنوات من صدور "نموذج" الدستور الإسلامى القادم من إسلام اباد والصادر فى لندن، أصدرت فى القاهرة جماعة دعت نفسها "اللجنة

الشعبية للإصلاح الدستورى "كتابا عنوانه "الدستور الذى نطالب به" من تقديم الدكتور محمد حلمى مراد المسئول السياسى المعروف فى "حزب العمل والاخوان المسلمين". وقد صدر هذا المشروع عام ١٩٩١ كبديل مقترح للدستور المعمول به منذ ١١ سبتمبر (أيلول) ١٩٧١ حتى الآن فى مصر.

هل من علاقة بين دستور إسلام اباد ودستور "اللجنة الشعبية". كما تسمى نفسها الجماعة التى انتدبها حزب العمل والاخوان المسلمين لصياغته؟

ربما نجد جوابا قديما عند العقيد معمر القذافى حين اجتمع ببعض مفكري وكتّاب "الأهرام" فى السابع من أبريل (نيسان) عام ١٩٧٢. وهى الفترة التى نشأت فيها "الظاهرة" المصرية المركّبة : مطاردة الشباب الناصرى والماركسى فى الجامعات ودعم التيارات الإسلامية، وإحراق دار الأوبرا وبعض الآثار القومية وإحدى الكنائس وغليان الحركة الطلابية والتحام المثقفين. بها. كان هذا العام الحافل هو العام التالى مباشرة لعام "الدستور" الجديد الذى حرص الرئيس السادات أن يضيف اليه أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع.

ولكن هذا الجواب القديم لقائد "ثورة الفاتح" الليبية قد عرف من المتغيرات اللاهثة ما يستأنف الحكم على مدى مشاركته فى الأحداث، إذ أنه على الأقل فوجئ بعد عشر سنوات من اعتلائه عرش السلطة فى ليبيا. بأن الخمينى يزايد عليه إسلاميا. كان العقيد قد توصل تدريجيا قبل الثورة الإيرانية بسنوات إلى إعلان مادعاه "سلطة الشعب". ثم كان الكتاب الأخضر الذى خصص فيه فصلا عنوانه "القرآن شريعة المجتمع". وأدرك الدارسون لدلالة الألفاظ أن القذافى أراد أن يجمع بين حُسنيين، فقد عرب المصطلح الأوروبى "الأمة مصدر السلطات" وهو الشعار التاريخى للعلمانية حيث حلّت

فكرة "الأمة" مكان "الحق الإلهى" للملوك والباباوات. ولكنه أضاف فى الوقت نفسه أن القرآن شريعة المجتمع. وبما أن المجتمع شىء والدولة شىء آخر فإن تنفيذ "سلطة الشعب" سيؤول إلى الدولة. بينما تطبيق القرآن سيؤول إلى المجتمع. أى إلى أفراد الشعب في أخلاقياتهم وسلوكهم دون مساس "بالقانون" . وتبعا لذلك أدمجت الدولة الليبية وزارة العدل ووزارة الداخلية فى وزارة واحدة هى "الأمانة العامة للعدل". وهو الأمر الذى يتعارض ضمنا مع مبدأ الفصل بين السلطات فى الدولة الواحدة. وحتى يحل العقيد هذ التناقض فقد تحلل من قيود التسميات القانونية والدستورية المعروفة وهكذا سميت أجهزة الأمن والمخابرات باللجان الشعبية، وألغيت التعددية الحزبية باسم كلمات مقدسة لها فى السياق معنى مختلف، وهى "من تحزّب خان" فلم تعد هناك أحزاب أو تيارات أو اتجاهات. وانما هناك "مؤتمر الشعب" الذى يضم كل الشعب دون الحاجة إلى نواب "فالتمثيل تدجيل". كانت أثينا القديمة تداعب خيال العقيد حين كانت ديموقراطيتها فى بعض المناطق وفى بعض الأوقات تضم "كل الشعب" الذى كان من الممكن جمعه فى مكان واحد.

ولكن العقيد كان يحرص على أن يكون "نموذجه" عالميا أمميا يسود الكرة الأرضية بأسرها، فجاء الكتاب الأخضر فى كل اللغات بالحرف والصوت والصورة ليخاطب الدنيا بأن ليبيا - التى منذ القديم يأتى منها كل جديد - تقدم البديل الجذرى لديكتاتورية الليبرالية الغربية والماركسية الشرقية على السواء. هذه هى "النظرية العالمية الثالثة" التى تمحو فكرة الحزبية من أساسها، فلا تعدد أحزاب كما هو الحال فى الغرب، ولا للحزب الواحد كما هو الحال فى الشرق. وبدلا من أن يستولى الافراد على الثروة فى الرأسمالية وبدلا

من أن تستولى عليها الدولة فى الاشتراكية، فإن "الشعب" هو الذى يستولى عليها فى الجماهيرية. للشعب إذن كل الثروة وكل السلطة وكل السلاح أيضا، فالجيش هو كل الشعب.

وحين واجهت العقيد مسألة الدين كعقبة يمكن أن تحول دون انتشار النظرية العالمية الثالثة، فقد ارتبكت خطاه لبعض الوقت. أرسل فى إحدى المرات الرسائل إلى رؤساء بعض الدول العظمى يدعوهم إلى الإسلام. وحين وصل إثنان من رواد الفضاد السوفيات إلى الأرض وقد فارقا الحياة كتب لبريجنيف يقول: لو انهما كانا من المسلمين لما كانت هذه نهايتهما، ادخل وأمتك فى الإسلام قبل فوات وفى إحدى لحظات احتدام الحرب فى لبنان دعا المسيحيين اللبنانيين إلى الإسلام حتى يمكن حل المشكلة نهائيا من جذورها.

ولكن العقيد نفسه هو الذى قال فى مرة أخرى أن "الاسلام دين لأمة" و"لكل" قومية دينها" ومن ثم "فالإسلام دين العرب وحدهم". وهو أيضا الذى قال فى مصر" كلنا مسلمون، بعضنا يذهب إلى المسجد والأخرون يذهبون إلى الكنيسة". كان ذلك خلال الزيارة التى قام بها عام ١٩٧٢ واجتمع بنا فى "الأهرام" وسأل لويس عوض فى مكتب توفيق الحكيم : لماذا أبقيت على إسمك وهو إسم ملك فاسدا ؟فأجاب لويس بهدوء: لقد سُميت باسم رجل عظيم هو العالم والمكتشف الشهير لويس باستير. ولأن المصادفة وحدها - ربما - هى التى حددت تاريخ زيارته مع تعاظم الحركة الطلابية فقد صرح حرفيا: اعتبرونى طالبا في جامعة عين شمس: وهناك من يرى أن السادات وجد فيه حينذاك خير دعم للتيارات الإسلامية فى الجامعة. ولكنه فى جميع الأحوال

استطاع أن يصبح نجما وملهما بين قطاعات من الشباب العربى الغاضب.

وفى جميع الأحوال أيضاً كانت الفكرة "العالمية" أو الأممية تداعب خياله سواء أكانت الدعوة الإسلامية هى الراية أو الاشتراكية، فهو قادر على التواؤم مع المتغيرات الاقليمية والدولية. وهو يستطيع "التطرف" إلى أقصى درجات التطرف يميناً أو يساراً حسب الظروف ودون مقدمات فى أغلب الأحيان. وقد أنفق المال الكثير لتثقيف العالم بالنظرية العالمية الثالثة، ولكنه أنفق مالاً أكثر لتدريب وتسليح حركات التحرير من أفريقيا إلى إيرلندا إلى الفلبين. ولم تكن مسألة "التحرير؛ بحد ذاتها هى التى تقلقة وانما مسألة الأممية الخضراء، أى تطبيق مقولات الكتاب الأخضر على العالم بأكمله إنقاذ للبشرية من الشيوعية والرأسمالية.

ولم يكتشف العقيد غالبا أن الاموال الهائلة التى أنفقها على النظرية والتحرير كانت من حظ تجار الكلام من مختلف الجنسيات وتجار السلاح العابر للقارات. ولكن الشعب الليبى هو الذى اكتشف أنه لايعيش فى أثينا القديمة، وأن سلطة الشعب واللجان الشعبية وأمانة العدل والديموقراطية الجماهيرية ليست أكثر من تسميات جديدة لأجهزة الأمن المتنوعة. وأن أموال النفط التى كان أحفاد أحفادهم سيعيشون منها مرفهين قرنا كاملا فى المستقبل قد ذهبت سدى فى فهب الرياح "الأممية" السوداء والصفراء والحمراء. أما الأممية الإسلامية الخضراء فلم يروا تخومها قط.

ما اكتشفه العقيد مبكرا هو صعود النجم الإيرانى. اكتشف أولا المفارقات فالإيرانيون يسمون دوائر الدولة العليا بالوزارات كغيرهم من أهل الدنيا كلها. ونسى أن كلمة "وزير" ليست طارئة على أية دولة إسلامية فى

التاريخ القديم أو الوسيط أو الحديث. والإيرانيون كذلك لهم دستور وقوانين وبرلمان ورئيس جمهورية، ومن الناحية الشكلية لديهم أحزاب وانتخابات للنواب والرئيس. وحينئذ رأى الجماهيرية على يسار الجمهورية الإيرانية. واكتشف ثانيا أن هناك مرشداً عاما للثورة ليس هو الرئيس، فاقتنع بأن الجماهيرية العظمى لن يكون لها رئيس، وإنما "قائداً عاما للثورة" فهو لايحكم، وزملاؤه من القادة لايحكمون. ولكنه عمليا لم يرفض فى أى وقت أن يعامله العالم كله باعتباره رئيس دولة ولم يتنازل هو أو زملاؤه عن الامساك بمقاليد السلطة. وبالرغم من أن الأعراف الدبلوماسية الدولية تلزمه بأن يكون له سفراء وسفارات فقد أجاب: ليبيا ليست دولة، لقد ألغيتها، وليست لنا سفارات بل مكاتب شعبية ومكاتب أخوة. ومع ذلك فان المسئولين فى هذه المكاتب لايرفضون معاملة العالم لهم كسفراء.

غير أن الاكتشاف الأكبر والأخطر هو أن إيران تقوم بما يسمى "تصدير الثورة" وبسبب هذا التصدير دخلت فى حرب طاحنة مع العراق ثمانى سنوات. وأصرت ومازالت تصر على احتلال الجزر الثلاث التى تملك السيادة الشرعية عليها دولة الإمارات. كذلك، فإيران صاحبة حضور مسلح فى جنوب لبنان. وبالتدريج أضحت ذات نفوذ رسمى فى السودان، وذات نفوذ آخر بين الجماعات الإسلامية فى بعض الأقطار العربية وبعض أجزاء فلسطين المحتلة. بل ان إيران فى بعض الأوقات استطاعت التمدد الخارجى عبر أعمال الإرهاب. وكانت باريس من محطاتها الشهيرة. ثم تمكنت إيران بحكم الحوار واللغة والمذهب أن تتوغل فى أعماق آسيا الوسطى حيث الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقا. وهكذا ترشح إيران نفسها قوة أقليمية عظمى فى منطقة

شديدة الحساسية من زاوية الجغرافيا السياسية.

ماذا يفعل العقيد الذى سبق إيران فى رفع الشعار الأممى أو الاممية الخضراء أى الأممية الإسلامية، وهو الذى ينتمى إلى مذهب الغالبية العربية؟

فى حرب الخليج الأولى اتخذ موقفا ثابتا إلى جانب إيران، على عكس الموقف الرسمى والشعبى للعرب. وقام فى الوقت نفسه بحربه مع تشاد.

ولولا حرب الخليج الثانية لكانت الهزيمة السياسية لإيران فى حربها الأولى مؤكدة. أما العقيد، فإن هزيمته فى تشاد لاتحتاج إلى تأكيد.

وماهى النتيجة؟

بختصار، إن اكثر دعوتين وضوحا إلى الأممية الدينية قد باءتا بالخسران، بالرغم من انطلاقهما أولا وأخيرا من "سلطة دولة" بكل مايعنى هذا المصطلح من قوة مالية وعسكرية. بل إن النتيجة فى مشهدها المباشر تقول إن العالم الإسلامى لم يكن مشرذما كما هو اليوم: بلد عربى مسلم كالعراق يغزو بلدا عربيا مسلما هو الكويت، بكافة مضاعفات هذا الغزو على العراق والكويت والعرب جميعا اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وثقافيا. بلد آسيوى مسلم تتناحر فصائله المسلحة بعد تحريره هو أفغانستان. بلد أفريقى مسلم تتقاتل فصائله المسلحة لحّد استدعاء القوات الأمريكية والدولية التى ساهمت بدلاً من الإنقاذ فى توسيع وتعميق أنهار الدم هو الصومال. بلد مهدد بانفصال جنوبه عن شماله هو السودان. بلاد فى حالة حرب أهلية معلنة وأخرى مكبوته كما فى الجزائر ومصر حيث الإرهاب المسلح باسم الدين يهدد الدولة والشعب معا. البوسنة والهرسك فى صراع الحياة والموت. كذلك اللبنانى فى الجنوب والفلسطينيين فى الضفة والقطاع. صورة العربى والمسلم في شوارع العالم

وكأنه مشروع إرهابى أو إرهاب متنكر.

هذا هو "العالم" الاسلامى، فمن يبيع شبابنا وهْم "الأممية الدينية" لدرجة تدمير الوطن الحى الملموس من أجل الفردوس المفقود ؟

كان الشيوعيون هم الذين يؤمنون بالأممية البروليتارية فيرسل السوفيات صواريخهم إلى كوبا ، ويرسل الكوبيون جنودهم إلى أنغولا. ولكن البشرية كلها أفاقت على أن الأمر لم يتجاوز "استراتيجية كونية لدولة عظمى" لا علاقة لها بالنشيد الأممى من قريب أو بعيد. وحين هبطت قوات حلف وارسو فى بودابست وبراغ اكتشف الضباط والجنود والعالم أن الدبابات الأممية كانت تقتل الأمميين أنفسهم، وإنها كانت تذبح الحرية لا أكثر ولا أقل . وكانت الفجيعة الإنسانية الكبرى أن النشيد الأممى هو الشعار الذى يخفى الانياب المغروسة فى لحم وعظم ودم القوميات المقهورة.

و"العالم الحر" كان أيضاً الأنشودة الأممية للرأسمالية العالمية وهى تنهب المستعمرات، وهى تفترس فيتنام، وهى تذبح الليندى وتضع بينوشيه مكانه. كانت المخابرات وحدها هى الجهاز الأممى القادر ومازال على التدخل هنا وهناك بما يناسب المصلحة الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية لقلة قليلة من الاحتكارات العالمية.

وكانت السلطنة العثمانية قبل هؤلاء وأولئك هى آخر معقل إسلامى لإدعاء الأممية الدينية قبل أن يكشف سقوطها عن صعود القومية الطورانية، كما كشفت إيران عن صعود القومية الفارسية.

ومع ذلك كان هناك من يعارض القومية بالدين. كان الاخوان المسلمون أول من قال بأن لاقومية فى الدين. وإن الاسلام "جنسية" كل مسلم على ظهر

الأرض. أما القومية فهى شر الشرور، فالوطن ليس هو الجغرافيا أو التاريخ أو الحياة المشتركة أو الاقتصاد أو الثقافة أو التكوين النفسى، وإنما هو "العقيدة". لذلك كانت مأساة من نطلق عليهم "العرب الأفغان" هؤلاء الذين آمن بعضهم وارتزقت البعض الآخر بضرورة "الجهاد لنصرة الاسلام". كانت المأساة أن الأفغان - الأفغان المسلمين جميعا هم الذين يتذابحون الآن، أما الافغان - العرب فهم الذين يشعلون النار فى أوطانهم الأصلية. وهكذا يدفع المسلمون - وليس المخابرات الأمريكية صاحبة الفضل الأكبر ثمن الوهم الأممى الذى شحنت به بعض القوى المحلية والأجنبية عقول شبابنا فيندفع إلى نوع من الانتحار شعاره هدم المعبد على من فيه.

لذلك علينا ونحن نقرأ الدساتير المقترحة لإقامة دولة إسلامية أن نتساءل عن العلاقة بين هذه المشاريع والدعوات والتحققات التى سبقتها وتلهتها. يجب أن نتساءل عن الوجه الآخر للعملة: هل الدول الاسلامية الراهنة ليست إسلامية، أم أن هناك مفهوماً أخر للإسلام لايعرفه المسلمون فى هذه الدول؟ هل هى دعوة حرة خالصة لوجه الله والإسلام، أم أن لها علاقة حميمة باستراتيجيات إقليمية تتستر بالدين؟

منذ بداية السبعينيات وهناك عشرات الندوات والمؤتمرات للمثقفين العرب يتنادون إلى مناقشة العلاقة بين الدين والقومية، فهل وصلنا إلى موسم الحصاد: إرهاباً دموياً وتدميراً وطنياً؟ وهل تكون هذه المشاريع الدستورية من المتفجرات المخبوءة تحت ثياب "المعتدلين"

لنقرأها اذن!

(٢)

ثلاثة وقائع متقاربة فى التوقيت وأعمار أصحابها من الشباب. كان العنصر المختلف بينهم هو المكان والجنسية.

أما الواقعة الأولى فقد شهدتها إحدى مدارس القاهرة حيث رفضت بعض الطالبات رفع العلم الوطنى، وصممن بديلاً عنه يشبه علم إحدى الدول العربية. ولما سئلن عما يفعلنه أجبن بلسان واحد: هذا العلم المصرى لايعترف بأن أرض الله كلها أوض الإسلام، وبلادنا جزء منها فلماذا تتميز بعلم خاص وكأنها تنكر أننا أمة إسلامية واحدة.

والواقعة الثانية شهدتها عاصمة خليجية. كان الشاب يسأل زميله: هل أنت مسلم؟ أجابه الآخر : والحمد لله. عاد الاول يسأل: لماذا تقف إذن ضد ضم الكويت إلى العراق؟ أجابه الثانى: كلاهما دولة مستقلة، فلايجوز لإحداهما أن تعتدى على الأخرى؟ قال له الأول: أنت إذن لست مسلماً، لأن الكويت والعراق أرض الإسلام، ولامعنى للقول بأن إحداهما ضمت الأخرى أو غزتها، وإنما هو خطوة تحو وحدة الأراضى الإسلامية.

اما الواقعة الثالثة فقد كنت طرفاً فيها. صادفت شابين فى مترو باريس يتصفح أحدهما أحد أعداد "الوطن العربى". وبدافع الفضول تقدمت منهما وسألت من جلست إلى جواره: سمعتك تبدى ملاحظة على المجلة لزميلك. أجابنى : ليست ملاحظة على هذا العدد بالذات، وإنما على إسم المجلة نفسها، فليس هناك وطن سوى دار الإسلام ولا جنسية للمسلم غير عقيدته، ولاحضارة له غير الحضارة الإسلامية. أما القول بوطن عربى أو أمة عربية أو حضارة عربية، فكلها مسميات تخاصم صحيح الدين.

هذه الوقائع الثلاث توحى بأن قطاعاً من الشباب العربى قد نفض يديه تماماً من فكرتين محوريتين كانتا من "الثوابت" هما. الفكرة الوطنية والفكرة القومية.. بالرغم من أن الفكرة الأولى قد نشأت وتطورت فى سياق الكفاح الشعبى ضد الاستعمار الغربى، كما أن الفكرة الثانية ولدت ونمت وترعرت إما فى مواجهة السلطة العثمانية وإما فى مواجهة التخلف غداة الاستقلال.

ومع ذلك، فإنه من المستحيل تبرئة الفكر العربى الحديث مما آلت إليه الفكرتين من شحوب وانحسار لدى الاجيال الجديدة، والاكتفاء باتهام الإسلام السياسى أو بهشاشة النظم العربية.. إذ لابد من الإقرار سلفاً بأن "أممية" الإسلام السياسى لاتعتمد على الواقع، وإنما على الفراغ الذى تخلف عن سقوط العديد من الأطروحات الأخرى فى النظر والتطبيق على السواء. كذلك لابد من الإقرار بأن هشاشة النظم العربية لاتعتمد على ثوابت وأقدار، فكثيرُ هم المثقفون الطليعيون الذين كانوا فى صفوف المعارضة - جذريا - وأصبحوا فى مقاعد السلطة أو بالقرب منها، ومع ذلك لم تتخفف النظم عن هشاشتها. حدث ذلك فى تجربة البعث (سوريا والعراق) وحدث مثله فى مصر الناصرية، وحدث أيضاً فى "ماركسية" اليمن الجنوبى، وكذلك فى جبهة التحرير الجزائرية. ورأينا وسمعنا ولمسنا كيف يتحول بريق الفكر المعارض إلى سحب من الدخان فى مواقع السلطة وحين ينقشع الدخان فى العزائم من كل نوع ندرك يقيناً أن السلطة جاءت تكذيبا عمليا مدويا للفكر. وحين يفقد الفكر مصداقيته فإنه يفسح الطريق أمام الفكر الآخر أو الفكر المضاد. ليس من فراغ فى السياسة . الكأس الفارغة مليئة بالهواء بكل ما يشتمل عليه من عناصر ومكونات نظيفة أو ملوثة.

والشباب العربى فى الوقت الحاضر لم يفقد بعضه الايمان بالوطن وبعضه الآخر الايمان بالأمة لمجرد أن الخطاب الأممى للإسلام السياسى قد شاع وانتشر. وإنما لأن هذا الخطاب بالرغم من تهافته قد اكتشف الفرصة سانحة فى غياب الخطاب الوطنى والقومى الجديد القادر على ملء الفراغ الناتج عن فساد الخطاب القديم للفكر العربى الحديث والمعاصر، وما اقترن به من تجارب فى التطبيق ثبت فسادها وهزمها الواقع هزائم مريرة.

والشائع أن "السلفية" مصطلح يطلق أحياناً على الأفكار والحركات التجديدية فى التاريخ الإسلامى الحديث (علال الفاسى وعبد الكريم الخطابى، ابن باديس والأمير عبد القادر، وعمر المختار ،الامام محمد عبده على سبيل المثال). كما أن المصطلح نفسه يطلق على الأفكار والحركات الراديكالية (أبو الحسن الندوى أبو الاعلى المودودى، سيد قطب على سبيل المثال ايضا!).

ولكننا سوف نستخدم السلفية هنا بمعنى "الماضوية" ونقول ان الفكر العربى الذى هيمن على أجيال النصف االأخير من القرن كان فى بنيته الاساسية فكراً سلفيا حتى ولو ارتدى ثيابا تقدمية وثورية إلى بقية المصطلحات التى نحتتها الانظمة ومعارضوها على السواء.بل كان هؤلاء المعارضون فى الأغلب جزءاً لايتجزأ من هذه الأنظمة داخلها وخارجها وكانت "الطلائع المثقفة الثورية" هى ذاتها التى صاغت هذه الأوصاف والشعارات.

كانت السلفية بمدلولها الماضوى هى لب لباب مختلف اتجاهات الفكر العربى، فالعصر الذهبى يشكل عمودها الفقرى جميعا. قومية سلفية، واشتراكية سلفية وليبرالية سلفية أيضاً. ومن نافل القول أن الإسلام السياسى

منذ كان جنينا يحبو، وهو امام السلفية المعاصرة.

كان الفكر القومى ينادى ولايزال بأمة عربية واحدة "ذات رسالة خالدة". وبالطبع كانت الرسالة الخالدة هى الإسلام. وكانت المفارقة ان الذى قال ذلك هو السياسى والمفكر السورى ميشيل عفلق فى رسالته عن الرسول الكريم. ولم يفتح أحد ملف الأسئلة الكبرى: كيف يمكن للإسلام الذى جاء للعالمين أن يكون رسالة أمة بعينها؟ وكيف لامة من الأمم أن تدّعى الخلود لمجرد الزعم بملكيتها لرسالة خالدة؟ ولم يكن الذى أجاب بالإيجاب بعثياً. كان معمر القذافى الذى قال بأن لكل أمة دينها، وإن الإسلام هو دين الأمة العربية. ولم يكن أحد يدرى أن هذا الالتباس الأول بين القومية والدين يستبعد المسيحيين العرب من هويتهم العربية. كانت أطروحة العصر الذهبى رابضة فى دهاليز الفكرة القومية التى تضمر "المدينة الفاضلة" وتبشر بها على نحو يذكر بما كانت عليه الدولة الأموية.

وبالرغم من أن الإسلام كان واضحاً فى دعوته للشعوب والقبائل أن تتعارف، فإن دعاة "الأمة العربية" الواحدة لميفطنوا قط إلى مغزى التعددية فى تكوين هذه الأمة. ومن ثم كان البعد العرقى بارزا فى الدعوة إلى الواحدية وليس إلى قبول الخصائص المتعددة للشعوب العربية. والحق أن "العصر الذهبى" فى مخيلة رواد الفكر القومى لم يكن، عمليا، أيا من مراحل الدولة الإسلامية القديمة أو الوسيطة. كما أن "المدينة الفاضلة" لم تكن من وحى أية مدينة إسلامية متحققة. وإنما كان العصر الذهبى الحقيقى فى الفكر المكبوت أغلب الوقت والمعلن أحيانا، هو عصر بسمارك فى ألمانيا وعصر غاريبالدى فى آيطاليا. كانت الوحدتان الألمانية والإيطالية هما صدر الخيال الوحدوى

عند القوميين العرب الأوائل وهو خيال التاريخ الأوروبى فى أزمنة مضت، ولاعلاقة له بأىّ "تراث عربى" أو "أصالة إسلامية" كما تقول دعواتهم أو تزعم ادعاءاتهم وقد تمت الوحدات الالمانية والايطالية فى سياق تاريخى خاص بأوروبا يحتم العنف. وقد ورث الفكر القومى العربى بذرة العنف من هذا التراث. ورثه الشىء ونقيضه، فقد وقّع بعض من ألمع رموز هذا الفكر على عريضة تأييد للإنفصال بين مصر وسوريا عام ١٩٦١ وكان انفصالاً عسكرياً مسلحاً، بينما أخذ البعض على جمال عبد الناصر أنه لم يتدخل بالسلاح لفض هذا الانفصال باعتباره رئيس الدولة "الواحدة". لم يفكر أحد فى المقدمات التى أدت إلى النتائج، وهى أن الوحدة الاندماجية الشاملة والفورية بقيادة العسكر تعنى العنف والعسف، باستبعاد الشعوب التى تتوحد فى صنع مصيرها بالطريقة التى تختارها، وباستبعاد الخصائص النوعية لكل شعب عن دائرة صنع القرار. ولكن هذا الاستبعاد الذى استلهم العنف من تجارب أوروبية فى زمن مضى، استلهم المثالية المتعالية من مفكر لا علاقة له بالعرب ولا بالإسلام إلا من حيث كونه كان متعصبا للصهيونية الفاضلة: هو الفيلسوف الفرنسى برجسون. كان الرجل دون غيره هو مصدر الإلهام الفكرى لهؤلاء الذين لم يكفوا يوما عن ترديد اناشيد الاصالة. كان هناك عبد الرحمن الكواكبى من صميم تراثنا الحديث ينادى بالعروبة والديموقراطية، ولكنه لم يخطر على بال أحدهم.. لإن مثالية برجسون التى بلورها فى الفكرة الصهيونية النقية كانت أكثر تطابقا مع "روح العنف" فى خاتمة المطاف. وقد لايكون غريبا أن تبنُى الدولة الصهيونية بالعنف الدموى إلى يومنا. ولكنه من الغريب ان يتبنى الضحايا المثالية اليهودية - البرجسونية فى الحلم الوحدوى العربى.

والمشترك واحد: هو التفسير العنصرى لشعب الله "المختار" الذى لم يكن سوى المجموعة الضيقة من صفوة المؤمنين بالله الواحد، أو"خير أمه اخرجت للناس" من أوائل المؤمنين به وبرسوله الكريم فى صدر الاسلام. هذا التفسير هو الذى خرج بهذا النص وذاك عن سياقة ودلالته المباشرة التى لاتعنى مطلقا اليهود المعاصرين أو جميع المسلمين فى مختلف الأزمنة.

ولكن هذا التفسير الذى قاد إلى بناء الدولة العبرية كأبشع مثال للكيان العنصرى في القرن العشرين، هو نفسه الذى قاد إلى الدولة القومية العربية التى اتخذت من قمع شعوبها دستوراً غير مكتوب. بل إنها الدولة التى لم تستطع على مدى تاريخها المعاصر أن تحقق حلمها فى الوحدة بين دولتين أو بين حزبين هما فى الأصل حزب واحد. وهى كذلك الدولة التي منيت بالهزائم المتتالية فى ميادين القتال والتنمية والتقدم .

ويكفى أن نستعيد مذابح الحرية فى الأقطار "القومية التقدمية" من المحيط إلى الخليج لندرك أن الاستبداد قد لازم التجربة القومية فى الفكر والتطبيق وفى الحكم والمعارضة. ويكفى أن نستعيد تجارب الوحدة بين مصر وسوريا وبين سوريا والعراق وبين مصر وسوريا وليبيا وبين ليبيا وسوريا وبين ليبيا والمغرب، لندرك ان الانفصال جرثومة كامنة فى قلب الفكر القومى. ويكفى أن نستعيد هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان واجتياح لبنان الأول والثانى والثالث وحرب الخليج الأولى والثانية وحرب القبائل فى جنوب اليمن لنوقن أن الهزيمة الساحقة كانت النصيب العادل للفكر والتجربة على السواء:فكر القومية الملتبسة بالدين تارة وبالعرق تارة أخرى، وبالعنف فى جميع الأحوال.

هل هناك مناخ أصلح من ذلك للتخلى عن الوطن الملموس والأمة القائمة

بالامكان إلى أممية وهمية؟ ولقد ركزنا على التيار القومى لأنه ظل التيار الصاعد فى الخمسينيات والستينيات، ولأنه التيار الذى تمكن من السلطة فى أكثر من بلد عربى تحت رايات تميزه بأنه "تيار المستقبل".

ولكن هذا التيار لم يكن وحيدا، وإنما كان له شريك متواضع حينا بالتحالف واحيانا بالتخاصم، هو التيار الاشتراكى. وهو تيار ماركسى يؤمن بالأممية فى حدود المؤتمرات والمهرجانات، ولاعلاقة له عملياً بها. وهو تيار ثقافى فى الأغلب سياسى فى الأقل. ولأنه فى المعارضة معظم الوقت، فإنه اختبار أفكاره فى التطبيق تبدو صعبة المنال لخصوصية العمل السرى. ولم يحدث أن كانت هناك دولة عربية ماركسية إلا إذا اعتبرنا أن اليمن الجنوبى كان من قبل المجاز دولة ماركسية انهارت فوق أكوام من الجماجم واختفت فى بحيرات من دماء القبائل. والتجربة الأخرى فى السودان دامت ثلاثة أيام لأنها بالرغم من ردائها العسكرى أفصحت عن سذاجة سياسية بعيدة المدى. أما فى العراق فقد تلطخت بعض صفحاتها بالدم وبعضها الآخر بالتبعية للسلطة وبعضها الثالث بالضعف ثم التشرذم. وتميزت التجربة فى لبنان بالتكيف مع الواقع الوطنى والقومى لدرجة الانخراط فى الحرب جزءاً لايتجزأ من هذا الواقع. وفى مصر لم يخطط الماركسيون المصريون فى أى وقت لسلطة اشتراكية وإنما كان كفاحهم المستمر من أجل الديموقراطية والاستقلال. وكان الشيوعيون المصريون أول "حزب" يحل نفسه بنفسه فى العالم قبل الانهيار السوفياتى بربع قرن. وفى المغرب العربى لم تكن هناك أحزاب ماركسية ذات وزن فى أى وقت لاعتبارات النشأة - خاصة فى الجزائر وتونس - المرتبطة فى المخيلة الشعبية بالحزب الشيوعى الفرنسى واختياراته.

غير ان الشيوعين العرب باختلاف اتجاهاتهم وتقلباتهم ومصائرهم لم تكن لهم فاعلية واضحة إلا فى الثقافة، فأحزابهم فى الأغلب الأعم كانت تنظيمات نخبوية لم تترك بصمة متميزة على الشارع الشعبى. وقد كانت الشيوعية فى وجدان المواطن العادى تعنى الالحاد من جهة والاستبداد من جهة أخرى. لذلك نجحت الحكومات الوطنية والقومية فى تصفيتها، سواء ما كان منها -أى من هذه الحكومات على صلة بالولايات المتحدة أو الاتحاد السوفياتى. ولم يكن انهيار المعسكر الشرقى الا تتويجا لانهيار الحلم عند قطاعات من الشباب مع الاستقلاق الوطنى كانت على ثقة من أن الاشتراكية لاتتعارض مع الاستقلاق الوطنى ولامع القومية ولامع الدين. ولكن ما كانت تظنه دعاية مغرضة من الإمبريالية وتشويه متعمد من الرأسمالية، تراءى لها فى السقوط السوفياتى على غير هذا النحو. وإن اصطناع التناقض بين العدل والحرية لايحقق العدل ولا الحرية.

وبالرغم من أن الاشتراكية كانت حلما نخبويا لقلة قليلة من المثقفين، إلا أن غياب هذا الحلم بالمدينة الفاضلة والأممية البروليتارية أفسح المجال للحلم البديل، بمدينة أخرى وأممية لايمحوها سقوط الانظمة. وقد اختلطت الأفكار بالنماذج الاجتماعية والوسائل بالغايات، فلم يرث الشباب عن الماركسية سوى العنف والحكم الشمولى وفكرة الأممية، وليس بالضرورة أن يكون هذا الميراث عن الماركسية العربية. يكفى ما أفصحت عنه انهيارات الدول والمجتمعات. وإذا كان ثالوث العنف والحكم الشمولى والأممية فى الماركسية من أجل "الدنيا"، فقد كان ممكنا توظيف الافكار والممارسات ذاتها من أجل "الدين والدنيا" معا، هكذا استفاد الإسلام السياسى من الفراغ

الذى خلفه الفكر القومى ومن الفراغ الضئيل الذى خلفه الفكر الاشتراكى. وهو ضئيل، لكنه مؤثر. ذلك أن "سلطة النص" عند الماركسيين و"العمل السرى" كانا من أبلغ الدروس التى استفادت منها الجماعات الإسلامية. فسلطة النص والعمل السرى هما الاطار اللازم لأفكار الحاكمية والفريضة الغائبة. وهى الأفكار التى تتخذ وسيلتها من العنف وإقامة الحكم الشمولى لغاية واحدة هى الأممية التى تنبذ العقيدة الوطنية وكل ماله علاقة بالفكر الوطنى أو الديموقراطية أو الاستقلال. وهكذا كانت انجازات وهزائم الفكر القومى والاشتراكى رصيدا لا ينضب لأى نقطة بدء ينشدها الإسلام السياسى وأحلامه الأممية: فكرة العصر الذهبى والمدينة الفاضلة، والقمع.

ولم تكن الليبرالية العربية أفضل حالا من القومية والاشتراكية. كانت أولا قد أصبحت فى خبر كان منذ أقبلت الأنظمة العسكرية. وكانت ذكرياتها ثانيا لاتخرج عن الانقلابات الدستورية المتوالية. وكان لبنان، ثالثا، قد دفع ضريبة "ليبرالية الطوائف" حربا طاحنة أكثر من خمسة عاماً.

وكان الإسلام السياسى يملأ الفراغ الناشئ عن هذه الغايات كلها، بل هذه الأرصدة من العنف والفساد والعنصرية. ولكن الحقيقة التى تكاد تغيب فى هذا السياق المزدحم بالإدانة للآخرين هو ان الإسلام السياسى نفسه كان صاحب المبادرات الأولى إلى العنف من قبل أن يأتى العسكر وقبل أن ترتفع رايات العروبة. وكان صاحب الخطاب غير الوطنى من قبل ان ترتفع رايات الأممية.

وهو الآن يحيطنا علما بأنه يريد دولة دستورية، يقدمها لنا فى وثائق مكتوبة.

(٣)

لم تتبدد أرصدة العنف التى تركتها الدولة شبه القومية شبه الاشتراكية حتى الدولة شبه الليبرالية (كلبنان وحرية الطويلة)، فإن هذه الارصدة من القمع الوحشى قد ارتبطت دائما بشعارات ذهبية وضمنا بمفهوم "الأخلاق". قامت دولة العنف القومى والاشتراكى والليبرالى باسم الدفاع عن "وحدة العرب" والعدالة الاجتماعية " و"الوحدة الوطنية". ثم أسفرت أنهار الدماء فى السجون والمعتقلات والمنافى والمهاجر والجبال والسهول والشوارع والزواريب عن "التشرزم العربى" و"الظلم الاجتماعى" و"الانقسام الوطنى" .أى أنه إذا كانت المكيافيلية العربية قد اتخذت من القمع الوحشى وسيلتها لغايات نبيلة فإنها لم تحقق هذه الغايات فأصبح العنف - عمليًا - هو الوسيلة والغاية معاً.

لم يتبدد هذا التراث مع سقوط الأحلام واحدا بعد الآخر. وإنما أقبل حلم "الأممية الدينية" بديلا مسلحا بالمفهوم الأخلاقى نفسه: العنف لإحياء الأمة الإسلامية على أنقاض الحلم الوطنى والحلم القومى معا.

تقول المادة الأولى من دستور المجلس الاسلامى فى لندن إن "الحكم كله لله تعالى". وهذه هى المقولة الأولى فى دولة الجماعات الاسلامية: أطروحة الحاكمية التى أخذها سيد قطب عن المودودى، والتى تنفى عن "الأمة" أن تكون مصدراً للسلطات وبما أن الحاكم الفعلى الذى سيمارس السلطة على الأرض من البشر، فإن التباسا حتميا لابد أن يقع عن المسافة التى تصل وتفصل بين السلطة ومصدرها. ومن ثم فالنص الدستورى القادم من لندن - اسلام اباد يمنح "الحق الإلهى" فى السلطة لفرد أو جماعة من البشر لن تحتاج إلى رأى الشعب أو الأمة فى تسيير أمور الدولة بما فيها تطبيق الشريعة. وإنما

هناك الفقرة"ب" من المادة الثالثة حيث الاقرار بأن "الشورى منهج وأسلوب فى الحكم" دون إفصاح عن ماهية الشورى التى اختلف من حولها الفقه الإسلامى اختلافات شهيرة. ولكنها فى جميع الأحوال تتكون من أهل الحل والربط، ولا إلزام كما قال الشيخ الشعراوى أو مساءلة للحاكم.

وهكذا يخلو الدستور (الاسلامى) من واردات بريطانيا وباكستان من أية إشارة إلى التعددية الحزبية والسياسية والفكرية، فلا أحزاب ولابرلمان ولا أفكار خارج النظام الفكرى (المرموز إليه فى الهوامش بالشريعة).

والمادة الثانية من هذا الدستور تحدد أن البلد المعنى الذى سيطبق الدستور الإسلامى (هو جزء من العالم الاسلامى، والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية". والمكبوت فى هذا النص هو أن البلد إذا كان عربيا فهو لاينتمى إلى أمة عربية فهناك فقط أمة إسلامية ينتمى إليها المسلمون من أبناء هذا البلد وحدهم، ذلك أن الأمة العربية على النقيض من هذا المفهوم تضم المسلمين والمسيحيين على السواء. والمعنى المقصود هو استبعاد غير المسلمين فى النهاية من حق المواطنة فى "الأمة الإسلامية". وهى الجسم الدستورى للدولة الإسلامية التى ينظمها هذا الدستور.

وقد أوضحت المادة الرابعة عشرة هذه المسألة إيضاحا تاما حين قالت فى(ا) أن المواطنة ينظمها القانون، وأردفتها فى (ب) أن "مواطنة الدولة الإسلامية حق لكل مسلم" فقط والمغزى الذى لايقبل التأويل هو أن المواطن الباكستانى تحق له المواطنة فى مصر أو لبنان أو سوريا أو العراق أو السودان أو الأردن دون أن يتساوى معه فى هذا الحق المواطن المسيحى فى هذه الأقطار.

المواطنة إذن حق عقيدى، والعقيدة هى الجنسية. وبالرغم من أن الدستور المذكور ينص فى مادته السادسة عشرة على أن "لا إكراه فى الدين" فإنه لايعطى لغير المسلمين أية حقوق فى الدولة سوى "حق ممارسة الشعائر الدينية" كأية جالية أجنبية. والمسكوت عنه فى هذه النصوص أن "الإكراه" مضمر منذ سلب المواطن غير المسلم حق المواطنة فى أرض آبائه وأجداده. أى منذ أصبح مواطنا من الدرجة الثانية أو الثالثة.

أما الباب الرابع فيخصصه مشروع الدستور للإمامة التى يرى أنها "أصل تستقر به قواعد الدين وتنتظم به مصالح الأمة". وفى هذا الباب تتحدد الجهات التى يتعهد أمامها الإمام بالتزاماته نحو الأمة، وهى: مجلس البيعة، ومجلس العلماء، والمجلس الدستورى الأعلى، وقادة القوات المسلحة. وندرك من هذا التصنيف الذى يمثل أعلى سلطة فى البلاد أن نظام الحكم يعتمد فى جوهره - باستثناء القوات المسلحة - على رجال الدين وعلمائه. ولذلك أضاف المقترح الدستورى نظام "الحسبة" إلى جانب السلطة القضائية. كذلك أضاف فى الباب الثامن "ولاية الجهاد" حيث يصبح الامام قائداً أعلى للقوات المسلحة ويغدو الجهاد فريضة على كل مسلم. ثم أضاف فى الباب التاسع "المجلس الدستورى الأعلى" القائم على حماية الأسس والمقومات الإسلامية للدولة". وفى الباب العاشر "مجلس العلماء" الذي يتكون من علماء الشريعة، وهو وحده يباشر الاجتهاد الفقهى "بيانا لحكم الله". وهو أيضا الذى يبدى "حكم الإسلام" فيما يصدره مجلس الشورى من قوانين.

هذا هو على وجه التقريب مشروع الدستور الذى اقترحه أصحابه غداة انتصار الخمينى واستيلاء أنصاره على الحكم فى إيران. وهو الدستور الموقع

والمؤرخ فى اسلام اباد، والصادر فى العاصمة البريطانية منذ إثنى عشر عاما.

إنه إذن، على صعيد الشكل تجسيد قانونى للحلم الذى استحال حركة مسلحة لتحقيقة فى أكثر من بلد عربى : مصر وسوريا والعراق والاردن وفلسطين المحتلة والجزائر. ولم يتحقق فى غير السودان. وهو سودان نميرى - الترابى - البشير. وإذا أضفنا باكستان ضياء الحق وإيران الخمينى ثم خامئنى يتجسد أمامنا الحلم فى "التطبيق". أى أنه أصبحت أمامنا نماذج حية للحكم الإسلامى المقترح ومفهوماً عمليا للأممية التى "يجاهدون" من أجلها.

أما بالنسبة للحكم أو "نظام الدولة" فهو الحكم الشمولى الذى يتحالف فيه العسكر ورجال الدين، وقد كان ضياء الحق ونميرى من "الأئمة" العسكريين وكل ما نعرفه عن باكستان والسودان حتى الآن هو أن الإمام البشير جاء فى أثر إنقلاب على الإمام نميرى وأن الإمام ضياء الحق قد رحل فى طائرة "إمامية" أيضا كذلك نعرف أن تصفية المعارضين هى السياسة الثابتة فى إيران والسودان، بما فيهم المعارضون من داخل النظام. ونعرف أن معاملة غير المسلمين فى السودان بلغت شأواً بعيداً فى الهمجية والتوحش. ونعرف أن معسكرات تدريب الإرهابين ضد مصر والجزائر هى جسر التواصل الحميم بين طهران والخرطوم.

ونعرف أكثر أن "الأممية" كما تفهمها إيران، هى إفساح المجال أمام إسرائيل لدك الجنوب اللبنانى وإرباك الحكومة اللبنانية وتمزيق الوحدة الوطنية اللبنانية. بينما تتردد طهران ألف مرة قبل أن تحتج - مجرد الاحتجاج - على توغل أرمينيا فى أذربيجان. بل أن الأممية الإيرانية العجيبة لا أثرلها على مسلمى البوسنة، وربما تكشف الأيام أسراراً مذهلة حيث يتردد بقوة أن

إيران ليست بعيدة عن دعم الصرب. فى هذا الصدد يقال أن ثمة تحالفا خفيا بين موسكو وطهران.وما خفى أعظم.

ليست الأممية الدينية إذن إلا وهما من الأوهام، و"المدينة الفاضلة" لم تأخذ من العصور الذهبية إلا ألوانها القانية.

والأمر كله لايخرج عن كونه استراتيجيات دول كبرى على صعيد العالم ودول أصغر على صعيد الاقليم.

والعرب الأفغان خير "أمثولة" وأبشع مأساة على هذه "الأممية الدينية" التى يبيعونها للشباب. قالوا لهم أن الأممية هي الجهاد فى أفغانستان فذهب الشباب ورا ء الحلم الأممى إلى نهاية الطريق المسدود . ذهبوا من كل الاقطار العربية والإسلامية لمحاربة الجيش الأحمر. ويقال أنهم هم الذيم حاربوا ، أما القبائل الأفغانية فقد ادخرت قواها وأموالها وشبابها وأسلحتها للصراع على السلطة بعد التحرير. فهل كانت حربا بين الإسلام والشيوعية حقا ، أم أنها كانت حربا بالوكالة بين موسكو وواشنطن؟ كانت المخابرات الأمريكية هى التى تجند الشباب العربى المسلم، وكانت باكستان حليفا علنياً للولايات المتحدة. وبدت العواصم العربية والإسلامية كأنها فى حرب مقدسة من حروب الفتح العظيم. ولكن الأمر لم يخرج عن كونه استراتيجية أمريكية لدحر السوفيات. وحين وضعت الحرب أوزارها أصبح العرب الأفغان خناجر فى ظهور أوطانهم الأصلية والوحيدة. وتحول الأفغان إلى قتال بعضهم البعض. هذه هى الثمار المرة للأممية الوهمية. قاتل شبابنا من أجل استراتيجية لاعلاقة لها بالإسلام أو المسلمين. ثم عادوا ليضربوا فى العمق بلاد العرب والمسلمين. ولم يربح سوى واشنطن. حتى اسلام اباد وطهران لم يربحا شيئا .

وهناك، فيما يقال، أممية أخرى فى جنوب لبنان. ولاشك أن المقاومة اللبنانية والفلسطينية مقدسة وواجبة وضرورية. أما الأممية التى تجمع فى أهاب حزب الله أجناسا وألوانا باسم "الجهاد"، فإنها مجرد ورقة فى ملف الاستراتيجية الإيرانية، تحاول بواسطتها إيران أن تعزز مكانتها فى الشرق الأوسط. إنها الاستراتيجية ذاتها التى بدأت بالحرب ضد العراق لتوسيع نفوذها فى الخليج. وهى أيضاً الاستراتيجية الممتدة إلى السودان لمدّ بساط الهيمنة إلى مصر والمغرب العربى.

كلها استراتيجيات أجنبية لمصالح إقليمية ودولية لا علاقة للإسلام أو المسلمين بها، فأية أممية تلك التى تجمع واشنطن بالعرب الأفغان؟ وهل كان الأمريكيون حلفاء للإسلام بالأمس، وخصوما له اليوم؟ لأول مرة فى التاريخ نعرف أن المخابرات الأمريكية ترعى وتزود وتحمى الأممية الإسلامية. ولكنها لن تكون آخر مرة أن تنفض الولايات المتحدة أيديها عن حماية المسلمين فى البوسنة والهرسك. ولأول مرة فى التاريخ نعرف أن المخابرات الإيرانية تدافع عن الأممية الإسلامية فى جنوب لبنان، ولن تكون آخر مرة أن تدعم المخابرات ذاتها الصرب وتغفل عن دعم أذربيجان.

لاواشنطن حريصة على الإسلام، ولاطهران أو إسلام اباد حريصة على المسلمين وإنما هى استراتيجيات مصالح كبرى وصغرى، ليس شبابنا فيها إلاّ أدوات سهلة الصيد، بدءاً من الحلم الذهبى بالمدينة الفاضلة وانتهاء بالحلم الأكثر بريقا على راية الأممية الإسلامية.

وليس مشروع الدستور القادم من لندن واسلام اباد منذ أكثر من عشر سنوات بعيداً عن ترسانة الدعاية المضادة للانتماء الوطنى والقومى فى زمن

الانحسار المرير لخطاب الوطن الحى الملموس، وخطاب الأمة التى نملك هويتها الممكنة.

(٤)

بين دستور إسلام آباد الذى صدر فى لندن، ودستور حزب العمل والاخوان المسلمين فى مصر، عشر سنوات مليئة بالأحداث الجسام.. إذ افتتح هذا العقد دورته باغتيال الرئيس السادات ومصرع عشرات الضباط والجنود فى أسيوط. ولم يكن هذا الحدث الكبير المزدوج مجرد "رسالة" إلى أحد، لأن هذا "الأحد" - رئيس الدولة - كان قد مات. ولكن الأمر كان فى مجمله محاولة انقلابية فاشلة وبدائية، بالرغم من إصابة هدفها المباشر على قمة السلطة وهدفها الثانى تصفية الكادر الأمنى فى إحدى أهم محافظات مصر الجنوبية.

ولكن هذه المحاولة البدائية الفاشلة لم تكن تتويجا لعمل انتهى، بل أثبت الزمن أنها الافتتاحية الدموية لمحاولة الاستيلاء على السلطة بالعنف. وهى المحاولة المستمرة إلى اليوم. وهى محاولة تنطوى على مفارقة مستمرة هى الأخرى: فأقصى درجات العنف للاستحواذ على "الوطن" من طرف واحد دون شريك تواكب أعلى مراحل الخطاب غير الوطنى. هذه المفارقة التى تتجسم فى الظفر بالوطن والدعوة الصريحة إلى "اللاوطنية" قد شاركت فى تأسيسها منذ البداية سلطة الدولة الساداتية التى نادت دوما بمصر المصرية والفرعونية أحيانا) بينما كانت تعد العدة لارتباطات تتجاوز التقاليد والمفاهيم الموروثة للاستقلال الوطنى: اقتصاديا بتفكيك البنيات الأساسية لدولة التنمية المستقلة تحت شعار الانفتاح الاقتصادي وسياسيا بانجاز الصلح مع

إسرائيل، وداخليا بمطاردة أصحاب الاتجاهات الوطنية والقومية وإفساح المجال لأصحاب الدعوة إلى الأممية الدينية. وبالرغم من تهيئة المناخ أمام أصحاب هذه الدعوة تحت حماية الدولة، فإن الأمر لم يستغرق أكثر من عشر سنوات على هذا التحالف غير المعلن بين سلطة الدولة الساداتية والإسلام السياسي حتى أقبلت نقطة الافتراق الدموية في حادث المنصة لتعلن بأفصح بيان أن الوسائل لاتطابق الغايات بين "اللاوطنية" هنا و"الأممية" هناك. تبين لفريق الدولة وفريق التدين السياسي أن "الهدف" في خاتمة المطاف ليس مشتركا، وأن كليهما يزاحم على السلطة.

ولكن "الإسلام السياسي" في مصر كان قد ربح عدة نقاط، بالرغم من نجاح الدولة في الحفاظ على سلطتها. ربح أولا حرية الحركة السياسية والإعلامية بواسطة التعددية الشكلية والفوقية التي أعلنها السادات. وربح ثانيا الحرية الاقتصادية التي أتاحتها قوانين الاستثمار الوافدة منذ عام ١٩٧٤. وربح ثالثا انقلاب الدولة بكافة أجهزتها على الشعارات القومية والاشتراكية، فقدم نفسه مرشحا وحيدا لملء الفراغ.

وكانت أموال الخليج عبر الوسائل المشروعة وغير المشروعة قد عرفت طريقها المستقيم إلى تغذية الإسلام السياسي في مصر اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، بالمشروعات الاستثمارية والتنظيمات والإعلام. لم يعد المصريون العاملون في بلاد النفط بالإيمان أو الوعي العربي. وإنما عادوا بأفكار البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال، وبأفكار سينما المقاولات ومسارح الكابريهات، ودور النشر المختصة بالمودودي والندوي وابن تيمية وأحمد عدوية وأبراج الحظ وعذاب القبر في "سبيكة" ذهبية البريق الذي يجمع

ولايفرق. وترافق العمل السرّى والعلنى. واتخذ الخطاب "الأممى" مسارب عدّة: بالقتال والتدريب والتسليح فى ميادين أفغانستان وجنوب لبنان وشمال السودان وبالهجرات الجماعية إلى الغرب، وبتحويل أموال شركات التوظيف إلى مصارف العالم. كان المقصود دائما ولايزال هو زرع البنية الأساسية البديلة للبنية الوطنية. وكانت البنية الوطنية ذاتها تدعم البنية البديلة بما تشرعه من آليات الانفتاح. وبالرغم من السقوط الفعلى لامبراطوريات الريان والسعد والشريف والسيدة الحديدية، إلا أن الدورة "الأممية" لرأس المال المنهوب لم تسقط. وإنما اتخذت أشكالا والوانا تحت شعارات دينية تصوغ المفارقة الثانية: فالمواطن المؤمن الذى يفضل "البركة على الربا أدرك أن البركة تذهب إلى من لا أموال لهم، وأن الربا يتقاسمه أصحاب "الاقتصاد الإسلامى" والاقتصاد اليهودى الغربى جميعا. أما هذا المواطن المؤمن نفسه فلا يحصل على ماله الذى شقى فى جمعه سنين عدّة ولكنه يعود محملا بأثقال ضد العروبة والوطنية المصرية معا، متلفعا بمجموعة من القيم الشكلية بدءا من الزى والسلوك وانتهاء بعقيدة "نفى الآخر" بتفكيره إذا كان أخا فى الوطن، والذوبان فيه إذا كان أجنبياً .

وتستمر المفارقات فى التوالد مادام الخطاب غير الوطنى يحمل نفيه داخله عبر الأممية الوهمية، فالعالم الإسلامى الممزق فى الوقت الراهن هو أكثر العوالم حرصا على اللافتة الدينية، فالغرب لاينتسب إقليميا أو دوليا إلى العالم المسيحى، والشرق لايرفع اللافتة البوذية. أما نحن فلدينا إضافة إلى منظمة المؤتمر الإسلامى ورابطة العالم الإسلامى مئات المراكز الدولية والاقليمية الإسلامية. ومع ذلك فالعلاقة الثنائية بين أى من الدول الإسلامية

والغرب أقوى من العلاقة بين أيٌ دولة إسلامية وأخرى. لا أقصد العلاقات الرسمية الحكومية وحدها ، وإنما علاقات الاقتصاد والمجتمع والثقافة والسياسة والتجارة والتعليم والإعلام والصناعة.

ليس العالم مقسما بالأصل والفعل إلى عوالم دينية، وإنما إلى مصالح ومستويات اقتصادية. والدولار أو الفرنك أو المارك أو الين لا جنسية له. وبالتالى فأموال المسلمين - والعرب منهم - تتحرك بموجب قوانين السوق العالمية، لابموجب أية شعارات أخرى. ومن هنا يمكن لإيران أن تقف مكتوفة الأيدى فى البلقان أو على حدودها مع اذربيجان، فإذا فتحت كفيها فقد تصافح الصرب فى الغروب وإسرائيل فى منتصف الليل. وهذا لايمنعها من مناورة تركيا وباكستان وأفغانستان من خندق لاعلاقة له بالإسلام، وإنما من خندق مصالحها التى قد تبحث عنها فى حرب الخليج أو فى حرب لبنان أو فى حرب السودان. وفى الحروب تواجه المصالح الاقليمية والاستراتيجيات بعضها بعضا ، ومن ثم يمكن للجندى أو الضابط المسلم أن يواجه جنديا أو ضابطا مسلما على الناحية الأخرى من جبهة القتال دون أن تشكل العقيدة أو المذهب عائقا بين صراعات المصالح.

وهكذا فالأممية الوحيدة غير الوهمية فى العالم هى أممية رأس المال التى لاتمنع الصراع بين اليابان والغرب أو بين أمريكا وأوروبا . . فالأممية الرأسمالية ذاتها لها خطوط حمراء إذا تجاوزها أحد الأطراف قد تنشب الحرب. وليس من حرب مستحيلة فى أى وقت.

ولكن الشاب المسلم الذى يضحى بوطنه من أجل أممية وهمية، سواء بالمساهمة فى تدمير هذا الوطن أو بالانخراط فى حروب خارج حدوده ولايدرى

فى الأغلب أنه مجرد وقود فى حرب لاناقة للإسلام فيها ولاجمل. وإنما هى حروب إيران أو إسرائيل أو أمريكا حروب المصالح وليس العقائد، حروب التناقضات داخل الأممية الرأسمالية، وليست أية أممية أخرى.

ولكن الخطاب غير الوطنى الذى يسقط مع دولة الريان وحروب أفغانستان والصومال، يستمر داخليا إما بانتزاع فكرة «الوطن» من صدور الشباب بالاغتراب القسرى إلى منابع النفط وإلى أسواق النخاسة فى العالم الواسع أو إلى ميادين القتال المزوّرة الرايات.. وإما بإنتزاع "حق المواطنة" من أبناء آخرين للوطن لاختلافهم فى الدين.

ويتسرب الخطاب غير الوطنى المؤسس أصلاً على اقتصاد غير وطنى وقيم مجلوبة من ثروات وافدة إلى أجهزة الاعلام والتعليم ومنابر الدين: فتغدو مصر الفرعونية مجرد مرحلة وثنية كافرة من التاريخ، أو يغدو الفراعنة عبيدا لبنى إسرائيل أو تغدو الحضارة المصرية القديمة مجرد مصدر للرزق وبضاعة سياحية مرموقة. أما أن المصريين القدماء أجدادنا وأفكارهم وحكمتهم من ميراثنا القومى يوحد بيننا، فهو أمر يستوجب الانكار حتى لتصبح رواية "كفاح طيبة" لنجيب محفوظ من أعمال الكفر تستوجب الاستبعاد.

كذلك تصبح مصر القبطية مرحلة ملغاة وكأنها لم تكن، ونفضل انتساب تاريخنا إلى الاحتلال اليونانى والرومانى وننكر أجدادنا الذين دفعوا الثمن غاليا للاحتفاظ بمصر واستقلالها. ونحصل فى النهاية على ذاكرة مشوهة لأمة عظيمة مستمرة الحلقات والتطور من مرحلة إلى أخرى.

وفى المقابل لايبقى فى هذه الذاكرة إلا كل مايتصل بما هو خارج الوطن: سواء فى ذلك التراث القادم مع العرب وأمجاد فتوحاتهم، أو الحداثة القادمة

مع الغرب برفقة غزواتهم وإنجازاتهم. ونحن أصحاب حق فى التراث القديم والحداثة الجديدة، بما أضفناه ونضيفه. أما إذا بقينا أسرى الظن بأننا ورثة حاصل الجمع بين هؤلاء وأولئك. فكأننا نحن أنفسنا لم نكن شيئاً ولن نكون فى يوم من الأيام. ذلك أن "الوطن" هو نقطة الارتكاز الوحيدة الممكنة لاستيعاب الماضى بحلقاته ومصادره كلها سلبية كانت أو ايجابية، ونقطة الارتكاز الوحيدة للتفاعل مع الحاضر ومتغيراته مجتمعه واستشراق المستقبل باحتمالاته ووعوده. نحن والوطن أولا، نملك أنفسنا والعالم بقدر ما نحقق ذاتنا وحلمنا الانسانى: إنتاجا وإبداعا لحضارة جديدة عمادها حق المواطنة على أرض الوطن، وقبول الآخر باتساع الكرة الأرضية.

أما الخطاب غير الوطنى، فهو الخطاب العنصرى الذى ينفى الآخر ويلغى حق المواطنة، ويترجم نفسه فى العنف الداخلى والخارجى وراء "يوتوبيا" فوق سطح الوعى واستراتيجيات أجنبية بعيدة كل البعد عن أعماق هذا الوعى.

(٥)

لايكاد يختلف دستور حزب التحالف الإسلامى (حزب العمل والاخوان المسلمين) عن دستور إسلام اباد - لندن إلا فى الصياغة (المصرية). والمقصود هو أخذ الواقع المصرى بعين الاعتبار. وبالطبع فقد أضاف أن مصر جزء من الأمة العربية (والإسلامية). ولأن الأزهر قائم فى مصر فقد استغنى عن لجنة العلماء بهيئة كبار العلماء التى تتشكل من مشايخ الأزهر وسنّ لها الحقوق التالية:

«١- مباشرة وظيفة الاجتهاد الفقهى بيانا لحكم الله وتلبية لحاجة المسلم.

٢- بيان حكم الشريعة فى مشروعات القوانين التى تحال إليها من مجلس الشعب أو مجلس الشورى أو الحكومة لهذا الغرض.

٣- ابداء حكم الإسلام فى كل مايهم الأمة الإسلامية من شئون.

٤- تشكيل لجنة من بين أعضائها تتولى الافتاء باسم الهيئة فيما يطرحه عليها عامة المسلمين من تساؤلات فى شئون دينهم»

وفيما عدا هذا النص، فقد جاء المشروع المقترح صياغة ليبرالية تتصدرها الأطروحة القائلة بأن "الأمة مصدرها السلطات"، وإن كان اعتبار هيئة كبار العلماء هيئة فوق السلطة التشريعية يشكل بابا واسعا لحكم رجال الدين وازدواجية فى هذه السلطة. كذلك فان اعتبار علماء الدين يمثلون وحدهم "الإسلام" هو تجاوز لبشرية التأويل يفتح ثغرة إلى مايشبه الحكم بالحق الإلهى. وقد تجاهل مشروع الدستور كذلك حقوق المواطنين غير المسلمين وقصرها على "الأحوال الشخصية" أما حق المواطنة فلم يرد له ذكر.

ولكن ذلك كله لاينفى واقع الأمر، وهو أن المسودة الدستورية جاءت فى صيغتها الليبرالية أقرب إلى الدستور الديموقراطى ولكن المشكلة هى أن هذا المقترح الدستورى تفسره الممارسات الحزبية، فما أجمل النصوص وأرذل التطبيقات، والحزب، كل حزب هو حكومة ظل من المفترض أن تقدم المثال والقدوة. خاصة وأنها لم تتربع بعد على عرش السلطة، فالمفترض كذلك أن ماتملكه ليس أكثر من "الحكمة والموعظة الحسنة". ولنا أن نفترض أخيراً أنها لن تنفذ "المكتوب" من موقع السلطة تنفيذاً كاملا أو دقيقا، وأن الأمر سوف يخضع أولاً وقبل كل شيء لتوازن القوى وسيهبط قليلاً أو كثيراً من سماء المثاليات إلى أرض الواقع.

علينا أن نلاحظ بشيء من التمهل أن "الحزب" صاحب الدستور المقترح هو حزب شرعى يمثل غالبا من ندعوهم بالمعتدلين.

ارتكزت السياسة العربية للحزب على الدعم الثابت لحكومة السودان الانقلابية. وهى بذلك قد أيّدت دون تراجع عملاً عسكريا يقلب السلطة من حال إلى حال. ربما كانت لدينا تحفظات على حكومة الصادق المهدى، ولكنها كانت الحكومة التى أقبلت بالوسائل الديموقراطية. وهكذا، كان الحكم العسكرى فى واقع الأمر هو الخيار الذى وقّع عليه الحزب. وهو تكذيب صارخ لما أعلنه دستورياً من نهج ليبرالى، فالمغزى هو العكس تماما: مرحبا بالحكم إذا أتى بأية وسيلة، ولو كانت وسيلة غير شرعية. وبالعنف.

وقد استمر الحكم العسكرى فى السودان قائما على تصفية المعارضة تصفية دموية صارخة بمعاداة حقوق الانسان. ومع ذلك استمر تأييد حزب العمل الاخوانى له، بالرغم من التناقض الحاد بين ما نص عليه المقترح الدستورى وممارسات هذا النظام.

ولم يحدث قط أن قام هذا الحكم بتسليم الدولة إلى سلطة ديموقراطية كما فعل سوار الذهب، وإنما حاول ومازال يحاول تكريس الدكتاتورية العسكرية واتخاذها نظاماً ثابتا للشعب السودانى. غير أن حزب العمل الاخوانى لم يعترض مطلقا على هذا الأسلوب.

وبالرغم من أنه قد ثبت ضلوع النظام العسكرى، بالاشتراك مع إيران، فى تغذية القلاقل والاضطرابات فى أقطار مجاورة كمصر وتونس والجزائر تحت ستار "الأممية الإسلامية" فإن الحزب لم يحرك ساكنا. وعندما وقع الاعتداء السافر بتأميم الجامعة والمدارس المصرية لم يحرك أيضا ساكنا. ولما وقع

الاضطهاد بالاقباط السودانين لم يحرك ساكنا : ولما طال العهد بانفصال الشمال عن الجنوب فى ظل القوانين الطائفية المعروفة بقوانين سبتمبر لم يحرك كذلك ساكنا ولما حضر البشير إلى مصر احتفلت به نقابة المحامين فى سابقة خطيرة لانظير لها ، حيث كرّم رجال القانون من أهدر القانون فى بلاده. والاخوان المسلمين المتحالفون مع حزب العمل، هم الذين أنجزوا هذه السابقة الخطيرة.

وارتكزت سياسة الحزب أيضاً على تأييد جبهة الانقاذ الاسلامية الجزائرية. وهى الجبهة التى فقدت مصداقيتها حين ظلت تنادى بالديموقراطية حتى عشية الانتخابات فسارعت بالانقلاب على الديموقراطية علناً من قبل أن تتسلم السلطة. ومازالت تخرس المثقفين والسياسيين بالرشاشات. وبالرغم من أننا نتحفظ على الحكم العسكرى فى الجزائر، إلا أن الحكم الشمولى باسم الدين لايقل هولاً. وكانت جبهة الانقاذ هى التى أوصلت الجزائر الشقيقة إلى هذا الطريق المسدود. ولكن اختيار حزب العمل كان التوقيع على بياض إلى جانب الجبهة.

وكانت السياسة الداخلية للحزب أبشع مثال للطائفية الممقوتة.. فبالاضافة إلى أن الإرهاب لم ينل مايستحقه من إدانة، وفى كثير من الأحيان نال التعاطف الصريح وبالاضافة إلى أن "علماء" حزب العمل الاخوانى قد أهدروا دماد المثقفين والمسلمين، فان الخط الثابت للحزب وجريدته هو الانقسام الوطنى. وسواء بالهجوم السافر على البابا شنودة، أو بالوقيعة بين الأقباط والمسلمين، أو بالتحريض المبتذل على التهجير القسرى، فإن جانبا كبيرا من الفتنة يقع على كاهل الحزب وجريدته، ليس أقلها ابتذالاً تبرير عمليات القتل

والنسف للمتلكات واعتبار القبطى مواطنا من الدرجة الثانية أو الثالثة وهذا كله باسم "الاعتدال".

إذا كانت هذه التكذيبات المدوّية لمواد الدستور "الليبرالى" المقترح تجرى والحزب لم يتسلم السلطة بعد ، فكيف يمكن أن نصدق "التطبيق" ؟

واقع الأمر أن "الأممية؛ الزائفة هى مصدر الداء اللعين بكل ماتشمل عليه من "عصر ذهبى" و"مدينة فاضلة" وهمية.. بالرغم من أن الحكاية لاتتجاوز الاستراتيجيات الاقليمية والدولية.

لذلك يخلو الخطاب غير الوطنى من حق المواطنة الكاملة، ويتضمن الحكم الشمولى نفى الآخر، وتتداخل المصالح فى العقائد، وتشتمل الاستراتيجيات الأجنبية على أدوات وطنية تنفذ لها ماتشاء على حساب "الوطن".

(٣) الخطاب الاستهلاكى

(١)

ليس من شك فى أن ظاهرة الإرهاب المعاصر ظاهرة عالمية. ولكن لا ينبغى أن نتخذ من عالمية الظاهرة ذريعة لإخفاء المعالم المحلية والمقومات الداخلية للإرهاب على أرضنا، فهو ليس صدى لصوت خارجى، بل أنه - على النقيض من هذا التصور السلبى - يشارك من موقعه الخاص فى صنع الظاهرة العالمية، ويضفى عليها من طابعه النوعى سمات تعمق "عالميتها".

كذلك، فإن هناك أحيانا بعض القواسم المشتركة بين الظاهرتين الداخلية والخارجية. كالخطاب الاستهلاكى المهيمن فى ظل أوضاع قد لاتعدل بين الإنتاج و الاستهلاك فى البلدان المتخلّفة وقد لاتعدل بين فئات المستهلكين ولا بين قوى الإنتاج ونصيب كل منها فى الاستهلاك كما هو حال البلدان المتقدمة.

وعندما نتذكر انتفاضة الشباب فى مختلف أرجاء العالم عام ١٩٦٨ ندرك أن محاورها الثلاثة كانت الاحتجاج على الحروب (فيتنام أساساً وهزيمة ١٩٦٧ بالنسبة للعرب)، والاحتجاج على المؤسسة (الحزبية، العقائدية، وجهاز الدولة) فى الشرق الشمولى والغرب الليبرالى على السواء، والاحتجاج على الخطاب الاستهلاكى (العينى ممثلا فى الوفرة السلعية والتضخم لدى المتقدمين والهوة الواسعة بين الشمال والجنوب، والاستهلاك الإيديولوجى ممثلا فى الإعلان والإعلام).

ونجح الشرق والغرب والشمال والجنوب فى كبت الانتفاضة الشبابية

وامتصاصها، على نحو فظّ فى الشرق (ربيع براغ) وعلى نحو ليبرالى فى الغرب (الثورة الألكترونية وما ترتب عليها من تفاقم البطالة والضمان الاجتماعى) وعلى نحو (ثورى) فى العالم الثالث بالمزيد من الانقلابات العسكرية التى يقودها الشباب أنفسهم (من الأمثلة العربية : نميرى فى السودان، البعث فى العراق، القذافى فى ليبيا)-.

ويمكن تلخيص هذه المعالجات فى عبارة واحدة هى تشديد القمع، سواء اكتست القبضة قفازا حديديا هنا أو قفازا حريريا هناك.

ولكن هذه القبضة لم تحل دون ظهور "إرهاب السبعينيات" بعد أن تحول العمل الجماهيرى السلمى لحركة الشباب من الطلاب إلى العمل السرى لحركات العنف المغامر. وكانت الايديولوچيا فى ذروة ازدهارها القانى تحت رايات يسارية زاعقة: الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الايطالية وبادر ماينهوف الألمانية و "العمل المباشر" الفرنسية، أو الجبهة الشعبية الفلسطينية. وكانت حرب فيتنام فى منتصف السبعينيات قد وضعت أوزارها، سبقتها حرب اكتوبر بعامين فى عبور الهزيمة العربية إلى "الأمل" فى التحرير. ومن ثم كان "الإرهاب اليسارى العالمى" رد فعل عنيف على تصفية حركة الشباب فى ١٩٦٨ واشتداد قبضة القمع الظاهر فى الشرق والجنوب والخفى فى الغرب والشمال، والأهم من ذلك أنها جاءت ردا مباشرا على الخطاب الاستهلاكى الذى ازداد ضراوة وتوحشاً فى أعقاب الثورة التكنولوجية الجديدة، ثورة الاتصال والمعلومات وفى العالم العربى كانت هناك ثورة من نوع مغاير هى ثورة النفط.

بسبب هذا الخطاب الإستهلاكى كان إرهاب السبعينيات عالميا ويساريا.

وكنا نحن جزءاً منه عن طريق الفلسطينيين لسبب إضافى... فإذا كان شباب العالم قد استراح من قضية فيتنام التى أوجعت الضمير الأمريكى والغربى عامة، فإن العرب لم يعرفوا هذه الراحة منذ ارتكب العالم كله - القوى النافذة فيه - جريمة القرن الكبرى : السماح بتأسيس الدولة اليهودية على أرض العرب. منذ ذلك الوقت والضمير العربى مختنق. والشباب الفلسطينى على نحو خاص، لايعانى فحسب من سطوة الخطاب الاستهلاكى فى الشتات أو المخيمات أو فى ظل الاحتلال، وإنما هو يعانى دون بقية شباب العالم من قسوة الاقتلاع القسرى عن الأرض وأحيانا الهوية.

هذا الملمح الفلسطينى لم ينزع عن إرهاب السبعينيات عالميته أو يساريته أو خصوصيته فى كونه التعليق العنيف على خطاب الاستهلاك، ولكنه أضاف بعداً عربياً فى موازاة النفط.

وبينما استمر الاستهلاك عنوانا بارزا للعصر الجديد خلال العقدين الأخيرين، بازدهار الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات، وازدهار الأسواق بالمدلول السلبى فى العالم المتخلف، وبمعنى الصراع فى صفوف العالم المتقدم، وبازدهار تكنولوچيا الإنتاج السلعى والمعلوماتى ، لم يستمر الإرهاب العالمى يساريا. ذلك أن الخطاب الاستهلاكى لم يعد كما كان، عرضا سلعيا وإعلانا وإعلاما. أضحت الجغرافيا السكانية وليست الأيديولوچيا هى العامل الأكثر حسماً فى صياغة الازمات المعاصرة. وليس معنى ذلك أن الجغرافيا البشرية بلا أيديولوچيا. ولكن المقصود أنها أضافت وحذفت وعدلت من توجهاتها وآليات فعاليتها. لقد ولدت الثورة التكنولوجية المركبة ظاهرتين مفارقتين : الأولى هى عالمية العالم (باعتباره قرية كبرى)

والثانية ارتباط الجماعة بالمكان فى مواجهة الجماعات والأماكن الأخرى (على الصعيد الوطنى الأعم = القومية). ثم على الصعيد الجهوى - المناطقى (كالجماعات الإثنية أو الطائفية). وكان السبب المباشر لذلك هو المتغيرات الراديكالية اللاهثة فى مفاهيم قوى ووسائل الإنتاج: مفهوم الطبقة ومفهوم فائض القيمة فى الماركسية، ومفهوم السوق وقوانين العرض والطلب والإنتاج والاستهلاك فى الليبرالية. ولدت شرائح وفئات وقوى جديدة لم تكن موجودة على الخريطة الاجتماعية، وولدت تقنيات وتجليات للعلم والتكنولوجيا تستبعد وتجذب وتخلق أشكالا جديدة من الجماعات الاجتماعية.. حتى أصبح الموقع والمكان والعرق والمذهب الدينى من المفردات الاقتصادية والثقافية القادرة على صياغة أدوات التحليل الاجرائية فى تصنيف وتحديد الصراعات داخل الظواهر المستجدة.

هكذا استمر الخطاب الاستهلاكى، ولكنه لم يعد كما كان. وهكذا انتهى الإرهاب اليسارى فى العالم، واحتجاجه على مجتمع الاستهلاك الذى كان... فالبعد الاجتماعى المبسط الذى كان يشتمل عليه الخطاب الاستهلاكى القديم والرد الإرهابى اليسارى عليه، كلاهما لم يعد له وجود. استمر مجتمع الاستهلاك فى تطوره التكنولوجى اللاهث ولكن الخطاب الاستهلاكى الذى أفرزه هذا المجتمع قد تغير.

واقترن التغيير بعودة المحاور الثلاثة التى كانت الحركة العالمية للشباب (١٩٦٨) قامت عليها: الحروب ، والمؤسسة، والخطاب الاستهلاكى. ولكن متغيرات الخطاب الاستهلاكى رافقت متغيرات الحروب والمؤسسة.

أقبلت المتغيرات الجديدة من الشرق: من حرب الهند وباكستان، وانفصال

بنجلاديش عن باكستان، ومن داخل الهند ذاتها باغتيال انديرا وراجيف غاندي، وبثوره "التاميل" الممتدة إلى يومنا . وكلها حروب الحدود والأجناس والمذاهب، أي حروب المكان والجغرافيا البشرية.

وأكدها "الشرق" مجدداً في جزيرة صغيرة بالشرق الاوسط : بين القبارصة الأتراك والقبارصة اليونانيين عشية الحرب الطاحنة في لبنان وقبيل حرب إيران والعراق.

وعاد الشرق ليعلن فضائح العصر المجلجلة: بدءا من الانهيار الجامع المانع للفانتازيا والتراجيديا للامبراطورية السوفياتية وما نتج عنها من حروب متصلة بين إرمينيا وأذربيجان وحروب أهلية في طاجيستان وحروب عرقية بين أبخازيا وجورجيا وحروب مختلطة في البوسنة والهرسك، وحروب أكثر اختلاطا في أفغانستان.

ولم نتخلف نحن العرب عن فضائح العصر، فجاء الغزو العراقي للكويت، ومأساة الصومال الدامية، خير عنوان على أننا من طلائع الفضيحة العالمية: حيث حققنا أعلى درجات الاستهلاك دون إنتاج، وحققنا للآخرين غايات التقدم على حساب دمائنا في حروب التخلف.

وكانت جريمة القرن - إسرائيل - باقية وتزداد بقاء في ظل الخطاب الاستهلاكي المهيمن، تشارك بموجب الجغرافيا البشرية ذات البعد العرقي والطائفي في اكساب هذا الخطاب حصيلة كل عناصر الإرهاب.

وكان التغير الجوهري الذي طرأ على الإرهاب في العالم وبلادنا، نتيجة تغيّر مفاهيم الاستهلاك والحروب والمؤسسة، وإيجازها جميعا في خطاب الجغرافيا البشرية (الاثنية، الطائفية... الخ) : هو الانحراف عن المضمون اليساري للإرهاب القديم، والاتجاه نحو أنواع جديدة من الإرهاب.

(٢)

بهزيمة اليسار السوفياتى على الصعيد العالمى وانحسار الإرهاب اليسارى المسلح، لم يتوقف الإرهاب فى العالم واتخذ وجهة يمينية واضحة : بالعودة إلى فاشية العصور الوسطى ومحاكم التفتيش تحت ستار الدين، وبالعودة إلى نازية التطهير العرقى باسم التفوق العنصرى.

وكانت البداية التاريخية فى الشرق الاوسط. وبعد أن كانت الحرب - الضلع الأول فى مثلث الانتفاضة العالمية عام ١٩٦٨ - تعنى التحرير سواء تحرير فيتنام أو تحرير فلسطين، أضحت الحرب تعنى الصراع الطائفى الذى يؤدى إلى التقسيم الديموغرافى للأرض والسكان. هكذا كانت البداية فى قبرص. ومن المفارقات أن قبرص الموحدة كان يرأسها الاسقف مكاريوس. وكانت فى الشكل الدستورى دولة علمانية ديموقراطية، بينما تمزقت الجزيرة الصغيرة على أيدى المدنيين. وكانت ألد الجماعات الإرهابية عداء للأسقف مكاريوس، جماعة عنصرية من القبارصة اليونانيين الذين يدينون بالمذهب الأرثوذكسى. وقام زعيم هذه الجماعة - بعد حرب عصابات متقطعة - بما يشبه الانقلاب العسكرى والحرب الأهلية فى وقت واحد. هذه الحرب هى التى أدت إلى تقسيم قبرص إلى اليوم. وكان من الطبيعى أن يكون التدخل العسكرى التركى المباشر، والتدخل اليونانى غير المباشر، عاملا حاسما فى تقسيم الأرض والسكان تقسيما دينيا.. بالرغم من أن تركيا واليونان عضوان فى حلف الأطلنطى. واقع الأمر إن الخلفية التاريخية للصراع التركى اليونانى لم تؤثر كثيرا على نوعية الصراع داخل الجزيرة. كذلك فإن اختلاف الدين بين الأرثوذكس من أصل يونانى والمسلمين من أصل تركى لم يؤثر على حياة

القبارصة آمادا طويلة من الزمن. ولكن الوجود البريطاني في الجزيرة وقربها القريب من الصراع الإسرائيلي هو الذي ترك بصمته على الجزيرة بالانحراف عن مجرى النضال الوطني لتحريرها من دور القاعدة الأمامية المسلحة. هذا الانحراف الذي يتجاوز أرض الجزيرة غربا إلى التنافس التركي اليوناني داخل حلف الأطلنطي والمجموعة الأوروبية، وشرقاً إلى الصراع العربي الإسرائيلي، يتخذ لنفسه داخل الجزيرة عنوان الخطاب الاستهلاكي.. فالجزيرة بموقعها الاستراتيجي ليست وطنا للإنتاج، وانما هي ممر ومجتمع ترانزيتي: أعلى مراحل الاستهلاك "المالي" إن جاز التعبير عن السيولة التي لادور لها في دولاب الإنتاج باستثناء خدمات السوق والسياحة والتجارة الربوية والنشاط السري للأفراد والشركات والمخابرات الأجنبية.

بالانحراف عن "النضال الوطني" للجزيرة في الستينيات، والابقاء عليها ساحة للصراعات الأجنبية والعربية والإسرائيلية. انفرد الخطاب الاستهلاكي بأهلها.. فالجزيرة الصغيرة "معرض" دولي فوق السطح لايحتاج لملئه بغير السلع الاستهلاكية ولايحتاج لتشغيله لغير الأعمال الخدمية. من هنا تحكمت الجغرافيا البشرية، وليس الصراع الطبقي بمفهومه التقليدي، في الانحراف بالمجرى الوطني إلى "المجاري" العرقية والطائفية. ولا مانع من أن يشارك في أعمال الحفر، أولئك الذين يقيمون تحت سطح الجزيرة من أصحاب المصالح في "الموقع" : القوى الكبرى والقوى الإقليمية على السواء. مصالح استراتيجية واقتصادية وسياسية.

يجب أن نضيف أن "الموقع" لايحتمل الفصل الشديد بين الداخل والخارج بالنسبة لجزيرة صغيرة مثل قبرص.. فالرياح القادمة من الأطلنطي والأمواج

القبارصة آمادا طويلة من الزمن. ولكن الوجود البريطانى فى الجزيرة وقربها القريب من الصراع الإسرائيلى هو الذى ترك بصمته على الجزيرة بالانحراف عن مجرى النضال الوطنى لتحريرها من دور القاعدة الأمامية المسلحة. هذا الانحراف الذى يتجاوز أرض الجزيرة غربا إلى التنافس التركى اليونانى داخل حلف الأطلنطى والمجموعة الأوروبية، وشرقاً إلى الصراع العربى الإسرائيلى، يتخذ لنفسه داخل الجزيرة عنوان الخطاب الاستهلاكى.. فالجزيرة بموقعها الاستراتيجى ليست وطنا للإنتاج، وانما هى ممر ومجتمع ترانزيتى: أعلى مراحل الاستهلاك "المالى" إن جاز التعبير عن السيولة التى لادور لها فى دولاب الإنتاج باستثناء خدمات السوق والسياحة والتجارة الربوية والنشاط السرى للأفراد والشركات والمخابرات الأجنبية.

بالانحراف عن "النضال الوطنى" للجزيرة فى الستينيات، والابقاء عليها ساحة للصراعات الأجنبية والعربية والإسرائيلية. انفرد الخطاب الاستهلاكى بأهلها.. فالجزيرة الصغيرة "معرض" دولى فوق السطح لايحتاج لملئه بغير السلع الاستهلاكية ولايحتاج لتشغيله لغير الأعمال الخدمية. من هنا تحكمت الجغرافيا البشرية، وليس الصراع الطبقى بمفهومه التقليدى، فى الانحراف بالمجرى الوطنى إلى "المجارى" العرقية والطائفية. ولا مانع من أن يشارك فى أعمال الحفر، أولئك الذين يقيمون تحت سطح الجزيرة من أصحاب المصالح فى "الموقع" : القوى الكبرى والقوى الإقليمية على السواء. مصالح استراتيجية واقتصادية وسياسية.

يجب أن نضيف أن "الموقع" لايحتمل الفصل الشديد بين الداخل والخارج بالنسبة لجزيرة صغيرة مثل قبرص.. فالرياح القادمة من الأطلنطى والأمواج

المقبلة من المتوسط هى جزء لايتجزأ من الجزيرة. وهكذا يمكن لأنطون سعادة زعيم الحزب القومى السورى أن يرى الهلال الخصيب"ونجمته قبرص" خريطةجغرافية واحدة لسورية الكبرى. كان هذا فى الأربعينات. وفى زمن آخر حين اكتملت جريمة القرن بإنشاء إسرائيل، تغدو النجمة السداسية من أبرز نجوم قبرص برا وبحرا وجوا.

هذه الأوضاع لم تجعل من قبرص وحدها جزيرة استهلاكية. وإنما كان العام ١٩٧٤ - هو نقطة التحول إلى ماسمى بالانفتاح فى مصر. وهو عام الانقلاب الاقتصادى الاجتماعى الشامل بعد حرب اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٧٣ وكان الرئيس السادات قد دعاها بآخر الحروب. ثم برهن الزمن على أنها بداية الحروب التى طحنت العرب طيلة عشرين عاما. وهى حروب عصر الاستهلاك المتوحش وقد اتخذ اسما كوديا هو عصر الانفتاح. ولأن مصر ذات وزن غلّاب فى الحرب والسلم والانفتاح والانغلاق ، فقد تأثرت المنطقة تأثرا شديدا بالتحولات المصرية من نظام التنمية المركزية التخطيط إلى النظام الذى أسماه أحمد بهاء الدين "سداح مداح". وكان التوازن المحكم بين خطوات الصلح مع إسرائيل والانفتاح الاستهلاكى مدخلا مثيرا لأخطر الحروب: فى لبنان وبين العراق وإيران.

وسوف يتوقف المؤرخون طويلا حول "متواليات" الحروب الهندسية بشكل صارم، فما إن انتهت قبرص إلى التقسيم عام ١٩٧٤ حين جرت فى العام نفسه التحولات المصرية نحو الانفتاح والصلح معا حتى بدأت فى العام التالى مباشرة الحرب اللبنانية. وهى حرب المجتمع الاستهلاكى بامتياز: الممر الترانزيتى من ناحية وليبرالية الطوائف من ناحية أخرى. يكاد الأمر من

هذه الزاوية أن يكون تكرارا لقبرص. ولكن لبنان الذى لايبعد عن قبرص كثيرا، لم يكن قبرصيا تماما، فهو أولا بلد عربى. وليست تركيا هى سوريا ولا إسرائيل هى اليونان. وإ نما يبقى الخطاب الاستهلاكى مشتركا، ومقومات تنفيسه بالإرهاب المسلح مشتركة. يضاف العنصر الفلسطينى المقيم على أرض لبنان مسلحا رسميا أو فى المخيمات باعتباره مناخا خصبا لولادة الإرهاب فى ظل التغيرات الديموغرافية والطائفية. ومرة أخرى تتحكم الجغرافيا السكانية فى تحويل النضال الوطنى والاجتماعى إلى نضالات من نوع آخر، فكان الإرهاب العرقى لطرد "الغرباء" باسم القومية اللبنانية أولا، فالطائفية المارونية أخيرا . وكان الإرهاب المذهبى بدءا من الجنوب إلى حزام البؤس حول العاصمة، يحمل لواءه الامام موسى الصدر باسم المحرومين و"السلاح زينة الرجال". وكان الإرهاب الفلسطينى بدءا من وديع حداد والجبهة الشعبية وانتهاء بأبى نضال والمجلس الثورى لحركة فتح. ودخل الجيش السورى ذات صباح فدخل الجيش الإسرائيلى ذات مساء، ولم تتخلف القوى الدولية (الأمريكية أساسا) فى الظهر والفجر على السواء. وتحول لبنان الذى لاتزيد مساحته عن العشرة آلاف كيلو متر مربع إلى ساحة قتال وتدريب على الإرهاب المتعدد الجنسيات والأديان والأهداف. ولعبت الجغرافيا البشرية - وليس الصراع الطبقى مرة أخرى - دورا حاسما فى التطهير العرقى للمناطق والتهجير القسرى للطوائف، فاكتسبت الحرب من الخارج لونها الطائفى الزاعق.

ولكنها لم تكن حربا طائفية ولا حربا أهلية ولا حربا بين الأجانب فوق أرض لبنان. كان اللبنانيون أنفسهم قد أقاموا فى "الميثاق" غير المكتوب عام

١٩٤٣ نظاما طائفيا ليبراليا. ولاتدهش من المفارقة إذ كيف تجتمع الطائفية والليبرالية. ولكنه ميراث الاستعمار الغربى و"المتحضر". اخترع اللبنانيون "ليبرالية الطوائف" فلم ينشأ من الأصل الوطن اللبنانى. وإنما تمزقت الهوية اللبنانية بين المخاوف من جهة والهواجس من جهة أخرى : مخاوف الديموغرافيا وهواجس الجغرافيا. ومن هنا كان التنازل الوهمى عن الارتباط بالغرب، والتنازل الذى لايقل وهما عن عروبة لبنان، فاتفق الجميع على ألا يتفقوا وقالوا "لبنان مكتف بذاته له وجه عربى". أما العقل والقلب والصدر والبطن والساقان والقدمان، فقد رأتها كل فئة على هواها.

واقع الأمر أن التقسيم الطائفى لامتيازات السلطة لم يلغ قط الصراع الاجتماعى، ولكنه نجح فى حماية "أهل القمة" من كافة الطوائف حماية مصالحهم وامتيازاتهم. ونجح أكثر فى إقامة الحواجز الخفية بين المظلومين والمقهورين والمضطهدين من الطوائف كافة، كان الدين حاجزا وكانت الطائفة أو المذاهب حاجزا، وكان العرق أحيانا حاجزا، ولم يستطع اللبنانيون تحت أية شعارات أن يقيموا "الوطن" الذى يتطلب هدم هذه الحواجز.

وكانت جريمة القرن - الدولة اليهودية - قد تمكنت على مدى ثلاثة عقود أن تمنح المثال على الدولة الطائفية - الليبرالية فى ظل التحالف غير المعلن بين المؤسستين العسكرية والدينية. وكان الأمن الإسرائيلى ولايزال قائما علي تكوين دويلات طائفية مجاورة فى إطار ما يسمى بنظام الشرق الأوسط بديلا لما كان يسمى بالنظام العربى.. وهو النظام الذى كان بالرغم من كل مآزقة وثغراته قد أسس استراتيجيته على اعتبار إسرائيل "جسما غريبا" فى المنطقة. وكان هذا النظام يرى لبنان قطرا وعضواً عربيا مؤسسا لجامعة الدول

العربية عنوان هذا النظام.

وكادت إسرائيل أن تنجح فى مسعاها لعقد :اتفاق ١٧ آيار" ثم نجحت بالفعل فى الاجتياح الشهير عام ١٩٨٢ ، وأصبح لها وجود "لبنانى" مسلح فى الشريط الحدودى. غير أن "اتفاق الطائف" أوقف الحرب.

ولكنه لم يوقف الإرهاب: لأن الجنوب كان يتلقى الانعاكسات المدمرة لثلاثة أحداث كبرى فى وقت واحد: نجاح الخمينى فى الاستيلاء على الحكم فى طهران والاحتلال السوفياتى لأفغانستان ومعاهدة الصلح المصرى الإسرائيلى فى واشنطن.

(٣)

كان لبنان بالطبع "مصرفا" كبيرا للعرب، وشاطئا وجبلا تفخر بهما السياحة العربية .أى أنه كان "سوق" الاقتصاد ونموذجا لاقتصاد السوق، بامتياز. وإذا كانت الناصرية قد أتاحت لهذا السوق - دون أن تقصد - أعلى درجات الازدهار بين الخمسينيات والستينيات بالتمصير والتأميم، فقد أوشكت حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣ أن تصل بهذا الازدهار إلى منتهاه. ومعنى ذلك أنه يجب أن نتابع دور مصر فى التأثير علي الأحداث اللبنانية خاصة حين يكون هناك تحالف ما بين مصر وسورية. كان انفجار ١٩٥٨ الذى سمى "ثورة" نوعا من الاشتباك مع الوحدة المصرية السورية. وكان جمال عبد الناصر وفؤاد شهاب هما اللذان وضعا حدا للمأساة من قبل أن يضع لها "الانفصال" نهاية أخرى. كانت المصالح راقدة هناك تحت سطح الشعارات: الوحدة العربية من جانب ، ولبنان المستقل من جانب آخر. وحين أقبلت حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم

تكن وحدها ، وإنما كانت ثورة النفط فى بداية الطريق. ولم يكن لدى مصر أى مانع من وصول الازدهار اللبنانى إلى ذروته القصوى. ولكن الرغبات شىء والجغرافيا السياسية شىء آخر. كانت مصر بحرب ١٩٧٣ تشق طريقا لنفسها وللمنطقة هو طريق الانفتاح الاقتصادى على السوق، والانفتاح السياسى على إسرائيل. ومن يملك نقطة البداية لايملك بالضرورة نقاط النهاية فضلا عن نقاط العبور على جانبى الطريق. ووصل لبنان فعلا بين عامى ١٩٧٣ و١٩٧٥ إلى قمة الازدهار ولكنها القمة التى بدأ منها الانحدار. كانت إسرائيل بالرغم من قوتها العسكرية وقدرتها على الردع النووى بلدا محاصرا. وكان الهدف الصهيونى ولايزال هو التوسع. ولكن التوسع الذى يعنى الغزو العسكرى فى مرحلة يستهدف غزوا من أنواع مختلفة فى مراحل أخرى. فالتوسع الاقتصادى والسياسى والثقافى هو الأصل. أما التوسع فى الأراضى فهو يخضع أولا وأخيرا لهذا الأصل.

وإذا كانت مصر أكبر دولة عربية قد فتحت بالصلح ثغرة فى الحصار المضروب حول إسرائيل، فإن الدولة الصغيرة - لبنان - تشكل عقبة كأدًا ء أمام الأهداف الصهيونية. ذلك أنها الدولة التى تحقق عمليا مبدأ التعايش السلمى بين ستة عشر طائفة. وهى أيضا الدولة التى تجسد نوعا من الليبرالية. وإن تكن ليبرالية طائفية. وهى كذلك دولة منفتحة على حضارة الغرب. ثم إنها أخيراً، بل أولا ، دولة الخطاب الاستهلاكى من الدرجة الأولى.. تتميز كمصرف ومشهد سياحى بجاذبيتها الخاصة للعرب. ونحن الآن فى زمن النفط، وهو نفسه زمن الصلح. لذلك كان لابد من الصدام بين الخطاب العسكرى الإسرائيلى المتعدد المستويات بدءا من الاقتصاد وانتهاء بالثقافة مرورا

بالسياسة، وبين الخطاب الاستهلاكى اللبنانى المتعدد المستويات أيضا بدءا من الديموغرافيا الطائفية والوجود الفلسطينى وانتهاء بالجغرافيا السياسية ذات العلاقة المباشرة مع سورية مرورا بالفقر الجنوبى المتاخم لإسرائيل والثورة النفطية المحاذية لحرب ١٩٧٣.

هل يمكن، و الحال هكذا، أن يكون الثالث عشر من إبريل (نيسان) ١٩٧٥ يوما من أيام المصادفة العمياء شاركت فى صنعة عربة نقل بعض الفلسطينيين ومجموعة مسلحة من "الكتائب" فى برمانا ؟

أم أن اتفاقية سيناء الأولى لفك الاشتباك الأول، كان لابد من أن تمر بنقطة ما فى لبنان توجز كل عناصر الاشتباك التاريخى فى الشرق الأوسط؟ ويتحول لبنان كله إلى ساحة قتال تشترك فيها جيوش الدنيا وميليشيات الكرة الأرضية تحت رايات زاعقة بأجمل الشعارات: العروبة، الوطنية اللبنانية، المسيحية، الإسلام، حقوق الإنسان. أما الواقع فهوالذبح على الهوية والقصف العشوائى والقنص من مدينة إلى أخرى ومن جبل إلى الساحل ثم داخل المدينة الواحدة وبين أبناء الضيعة الواحدة والجبل الواحد والساحل الواحد. وتتحول التصفية الدموية بين أبناء الدينين الكبيرين إلى حرب بين أبناء الدين الواحد، والطائفة الواحدة والمذهب الواحد، ويصبح "التقسيم" النفسى فالديموغرافى هو العنوان العملى الذى تراه إسرائيل حزاماً أمنيا من الدويلات الهشة، وهو نفسه العنوان الذى تراه سورية امتدادا لأمنها الاستراتيجى. وهو العنوان الذى رآه الاتحاد السوفياتى السابق خريطة جديدة للنفوذ المتهافت. وهو أيضا العنوان الذى رأته القوات المتعددة الجنسية بقيادة الولايات المتحدة خطوطا حمراء فى طريق النفط. وهو العنوان الذى رآه الفلسطينيون نقطة مرور إلى القدس، ورآه

السادات نقطة مرور إلى "السلام".

اكتشف الجميع أن بروفة تقسيم لبنان هى العنوان الصحيح. لم يكن الاكتشاف مجانيا، وإنما كان أموالا هائلة وأسلحة متطورة وتنظيمات فوق وتحت الأرض، وأجيالاً كاملة تترك المدارس والجامعات وتلتحق بالمتاريس، وأجيالاً كاملة تفد إلى لبنان من بقاع الدنيا بأعلى أجور المرتزقة.

وخلال خمسة عشر عاما كان لبنان قد استحال مهداً رئيسيا للإرهاب الجديد فى الشرق الأوسط، يحمل فى تضاعيفه كل خصائص الإرهاب الدينى والطائفى والمذهبى والعرقى. صورة مصغرة للتطهير العنصرى والتهجير، فالجغرافيا البشرية فعلت فعلها. وأضحت "المناطق" والزواريب والمدارس والجامعات وبيوت العبادة والعشائر والعائلات معامل حية لصناعة الإرهاب ومعاهد معتمدة لتخريج الإرهابين. وأمسى لبنان أنقاضا فوق أنقاض وحين وضعت الحرب أوزارها بموجب اتفاق الطائف، كان زعماء الميليشيات قد أصبحوا مليونيرات ووزراء ومن ملاك المزارع والقصور فى أوربا وأمريكا. أما أغلبية اللبنانين الذين لم يعرفوا معنى الفقر يوما. فقد طاردتهم الأمراض والتشوهات النفسية والعصبية والغلاء الجنونى فى الأسعار والمنافى القريبة والبعيدة. واستحالت المقابر تلالاً من الجماجم.

كان اللبنانى أكثر من (أشقائه) العرب عشقا للحياة، فأرغمه خصوم لبنان من داخله ومن خارجه على عشق الموت. كان عنوانا للحريات والتعايش. فأدخلوه زنازين صغيرة منفصلة ليعانى من أهوال الحبس الانفرادى وكأنه فى الحجر الصحى يكابد مشقة العزل، ومن مخابئ الجغرافيا السكانية وملاجئ الغيتو المذهبى لم يستطع فى أتون القهر المتصل أن يرى من وراء القضبان

والأسلاك الشائكة أن الخطاب الاستهلاكى كان بريقا خادعا يخفى أصحاب المصالح فى تجارة الدم. وأن الخطاب الطائفى لم يكن أكثر من قناع يخفى الأصابع التى تحرك خيوط اللعبة من وراء الستار.

ولم يكتشف ماهو أبشع: أن الخطاب الاستهلاكى والخطاب الطائفى وجهان لعملة واحدة وأن مصر التى تميزت بالوحدة الوطنية الصلبة لم يدهمها الإرهاب إلا حين دهمها الانفتاح الاستهلاكى وخطابه. وإن إسرائيل - جريمة القرن - سوف تبطن خطابها الاستهلاكى فى خطابها العسكرى فيصبح لبنان فريستها الأولى حتى لايصب النفط فى شرايين العرب.

وعلى الحافة الحرجة بين نهاية ١٩٧٩ والحرب اللبنانية فى ذراها المشتعلة كان النفط يلعب دورا مختلفا بين عاصمتين ما أقرب إحداهما من آباره وما أبعد الأخرى، ولكنهما معا سوف يتصلان بأقدار الشرق الأوسط والعالم والإرهاب أوثق الاتصال. كانت كابول وطهران يغليان بالصراع السافر على السلطة. وكانت السلطة فيهما قد آذنت بالرحيل، فالحكم الشيوعى فى أفغانستان أقرب إلى تمثيل الأقلية السياسية المرتكزة على أوتاد فوق السطح تشدها حبال أوْهَى من خيوط العنكبوت. وحكم الشاه فى إيران يحاكى أتاتورك فى غير زمانه. هناك القبائل وهنا المشايخ. ولكن الجغرافيا السياسية تدفع موسكو إلى الهبوط بدباباتها بحثا عن أمنها لا عن أى شىء آخر، فلانفط ولاثروات أخرى، ولكنه الأمن. بعد أقل من خمس سنوات على خروج الأمريكين من فيتنام، يهبط الجيش الأحمر فى الأرض الجرداء ليحمى نفسه. ويثب الخمينى إلى الحكم فى إيران بعد أن تطوع الشاه وخرج سالماً طائرة تذهب وأخرى تجىء، وكأننا فى مباراة سلمية، ولسنا فى إحدى دول

العالم الثالث.

ولكن واشنطن فهمت الرسالة السوفياتية فى كابول والرسالة الخمينية فى طهران على نحو مختلف. توهمت أولا أنهما رسالة واحدة. ومن ثم وضعت ثقلها كله فى تحويل البلدين إلى ساحتى قتال: بين الأفغان والسوفياتية فى أفغانستان، وبين إيران والعراق حول شط العرب.

دار الفهم الأمريكى حول الجغرافيا ومنابع النفط، وأن السوفيات لايحلمون بالمياه الدافئة وحدها، وإنما بالطريق إلى النفط. صحيح أن الاتحاد السوفياتى السابق هو الدولة النفطية الأولى فى العالم، ولكن الأمر الاستراتيجى يعنى تأمين الطريق إلى النفط، ولأن السوفيات لم يتخذوا موقفا مناوئا للحكم الإسلامى الجديد فى إيران، فقد تأكدت واشنطن من صحة تحليلاتها.

وهذا ما كان. وقد أصبح الملف الأفغانى الآن مفتوحا عن آخره فعرف العالم دور المخابرات الأمريكية فى تجنيد الشباب العربى المسلم وتيسير انضمامهم إلى معسكرات باكستان المتاخمة للحدود الأفغانية. وقد ساهمت دول عربية وإسلامية بالمال والسلاح فى هذه الحرب.

كذلك لم يعد سرا أن الغرب والسوفيات والصين، كانوا يمدون العراق وإيران بالسلاح وكشف الخطط والمناورات. وفضيحة "إيران جيت" علامة بارزه على تأجيج الحرب"

وقد جاء قرار غورباتشوف بالخروج من المستنقع الأفغانى بعد عشر سنوات بمثابة المقدمة الواضحة للتحولات الجذرية التى أدت بعد عام واحد إلى تفكك الاتحاد السوفياتى كما جاء قبول إيران لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار فى شط العرب تمهيدا معقدا لاشتعال حرب الخليج الثانية.

واقع الأمر أن حرب أفغانستان لم تتوقف إلى اليوم، سواء بين القبائل المتصارعة على السلطة بما يشتمل عليه هذا الصراع من أقنعة عرقية أو مذهبية، أو بما أفرزته هذه الحرب من ظاهرة "العرب الأفغان" الذين ينتشرون بين الجزائر ومصر انطلاقا من باكستان والسودان. ويفاقمون من ظاهرة "الإرهاب" الذى يتستر بالدين.

واقع الأمر أيضا أن حرب الخليج الأولى باسم تصدير الثورة (أى الإسلام السياسى) قد استمرت على نحو مختلف فى جنوب لبنان، وعلى نحو أكثر اختلافا فى حرب الخليج الثانية.. وامتد لهبها من داخل إيران إلى خارجها باتساع العالم فيما يعرف بالإرهاب الجديد.

وهكذا انطلقت الشرارة العنصرية الجديدة من الخطاب الاستهلاكى الملتبس بالجغرافيا البشرية من جزيرة صغيرة فى البحر المتوسط - قبرص إلى دولة صغيرة فى الشرق الأوسط - لبنان - حيث حظيت الشرارة فى النقطتين الصغيرتين بالكساء الطائفى، ثم انطلقت شرقا فى أعقاب النفط حيث تدثرت بمزيد من الإرهاب باسم الدين.

وهناك، حيث تهاوت الامبراطورية السوفياتية، كان الانفجار الأكبر شرقا وغربا من مستصغر الشرر.

(٤)

لم يكن سوى الخطاب الاستهلاكى كامنا هناك، بعد هبوط أسعار النفط وتشبع السوق العالمية، عندما اشتعلت حرب الخليج الثانية بغزو العراق للكويت.

ولم يكن سوى الخطاب الاستهلاكى كامنا هناك، بعد أن وصلت ثورة

الاتصال والمعلومات إلى كل بيت سوفياتى. عندما بدأ مسلسل انهيار الامبراطورية بدءا من إعلان استقلال دول البلطيق وانتهاء بتفكك أوصال "الاتحاد" واختفائه" من خريطة العالم.

وقد كانت هنا وهناك، دون ريب، من الأسباب السياسية والاقتصادية ما يهيئ ويدفع العراق إلى غزو الكويت، وما يحفز ويحرض الامبراطورية السوفياتية على التفكك والانحلال.

ولكننا لانبحث هنا عن الأسباب والمقدمات فالماضى أو التاريخ لايضمر سوى الاحتمالات والوعود، ولايقود بالضرورة ولايتحكم بالحتمية فى النتائج. ذلك أن السياق التاريخى ذاته قد يشتمل على متغيرات طارئة من خارجه فتزلزل الثوابت وتنتزع عنها صفة الاطلاق.

وقد حدث بالفعل قرب نهاية العقد الثامن من هذا القرن أن وصل التخلخل - وليس الخلل - بالمطلقات إلى ذروة من التفاعلات النظرية والتطبيقية بشّرت الإنسانية جمعاء بأننا على أعتاب عصر جديد وعالم جديد. كانت العلوم الطبيعية قد أنجزت مايغير ثوابت الجغرافيا إلى الفضاء الكونى. ومن الفيزياء الحديثة إلى الهندسة الوراثية، كانت قوانين العلم تبدل عظامنا ودمها لاجلودها وثيابها فحسب. وقد تدخلت القوانين الجديدة فى صياغة الوسائل والغايات بدءاً من تكنولوجيا الإنتاج وانتهاء بتكنولوجيا الاستهلاك مروراً بتكنولوجيا السلاح.

ولم يكن ممكناً للفلسفة والاقتصاد وبقية العلوم الاجتماعية أن تكتفى بالفرجة والانبهار لما يجرى فى ساحة العلم الطبيعى وتقنياته العملية المسماه بالتكنولوجيا. وإنما كان العلم الاجتماعى رابضاً فى قلب المتغيرات الحثيثة

مواكبا لها متفاعلا معها.

وفى ظل الليبرالية كان من الممكن للغرب الرأسمالى أن يحتوى الكثير من الأزمات الخانقة، يحتويها ولايلغيها. ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو فى ظل الشمولية الشرقية تحت راية الماركسية أو تحت الرايات الملفقة فى العالم الثالث.. ليس لأن العلم الطبيعى كالعلم الاجتماعى تحت هذه الرايات وتلك يعانى من أحوال القمع ومعوقات التقدم فقط، بل لأن استراتيجيات الحكم الشمولى هنا وهناك لاتوازن بين الوسائل والغايات كما أنها تفتقد القدرة على استشراف الغايات الحقيقية والوسائل المنسجمة وتستبدل بها حيناً غايات المصلحة المباشرة للطبقة الحاكمة ووسائل الأيديولوجيا فى حراسة هذه المصالح.

لذلك أمكن لليبرالية الغربية أن تحقق لشعوبها قدرا من الرخاء والرفاهية بالرغم من كل عوراتها جنبا مع جنب تفوقها فى سباق التسلح الذى وصل بها إلى مشروع حرب الكواكب. بينما كان الهم الأكبر للاستراتيجية الشمولية هو التوازن النووى فأنجزت فى تكنولوجيا السلاح ما حقق لها هذا التوازن عدة عقود، ولكنها فى مواجهة ماسمى بمشروع "المبادرة الاستراتيجية" للولايات المتحدة خسرت السباق. ولكن الخسارة الأخطر شأنا كانت فى التكنولوجيا المتوسطة وما دونها والتى ندعوها بتكنولوجيا الإنتاج وتكنولوجيا الاستهلاك. وهكذا اعتمدت الدول الشمولية آجالا طويلة على سرقة هذه الأنواع من التكنولوجيا وأيضا على استيراد بعض المواد الغذائية الأساسية، فلم تستطع قط أن تعوض خسائرها فى الإنتاج ولا أن تلبى تبعاً لذلك احتياجات الاستهلاك. ولم يصل الأمر بالامبراطورية الواسعة الأرجاء أن

تستورد القمح من أمريكا ، بل وصل بها الذل أن تستجدى من الدول الأوربية "معونة الشتاء". وهكذا كانت مأساة المفاعل النووى تشيرنوبيل جنبا إلى جنب مع مشهد الشحاذة الشتوية تكذيبا فاجعا للاستراتيجية الشمولية التى ادعت أولاً تأميم الحرية لمصلحة الرخاء فلم تحقق الحرية ولا الرخاء. .ثم ادعت ثانيا حماية الأمن القومى، فاستطاع شاب سويدى بإحدى طائرات الهواة أن يهبط بها فى الميدان الأحمر.

وإذا كانت الأوضاع العراقية تختلف فى التفاصيل، حيث استطاع النظام الشمولى أن يفتح آفاقا للتنمية الزراعية والصناعية، إلا أن انحراف الغايات السياسية فى ظل الدكتاتورية هو الذى انحرف بالتنمية الوطنية الناجحة إلى الحلم الإمبراطورى. ومن ثم كانت استراتيجية المغامرات العسكرية المتعاقبة التى استنزفت الموارد حربا بعد حرب حتى انتهى الأمر بالعراق، أيا كانت الأسباب أو الادعاءات، إلى ما وصل إليه من دولة غنية إلى دولة يعانى شعبها ويلات التجويع والتركيع الاقتصادى والسياسى. وكما سقطت الاستراتيجية الشمولية فى "الاتحاد" السوفياتى سقطت أيضاً فى العراق فلم تحقق الوسائل الغايات المعلنة : بعد ثمانى سنوات من الحرب مع إيران "تنازل" العراق عما كان يراه حقوقا تاريخية ثابتة، وبعد غزوه للكويت ولدت فى شماله دويلة غير شرعية يحميها الأجنبى، وتقلصت سيادته الجوية على جنوبه، وأخذت مشاريعه النووية تتبدد فى الهواء. وكان الخطاب الاستهلاكى فى ذلك كله كامنا فى النزعة الامبراطورية إذا تخلينا عن الادعاءات حول العروبة والإسلام وفلسطين. كانت المذكرة العراقية إلى الجامعة العربية عشية غزو الكويت عن "حقل الرملية" لاعن العروبة أو فلسطين كما كانت المذكرات

العراقية إلى مجلس الأمن عن شط العرب لاعن الإسلام.

وإذا كانت التفاصيل قد اختلفت بين المصير السوفياتى والمصير العراقى لاختلاف السياق، فإن الاتفاق بين بعض النتائج يحتاج إلى إيضاح: إن الاختلال الفادح بين الوسائل والغايات فى ظل الحكم الشمولى هو الذى قاد إلى اختلال أفدح بين الإنتاج والاستهلاك بحيث أصبح الأمر - دون تطابق حرفى - كما نرى فى الشتاء المأسوى الممتد فى روسيا ، والأزمة الاقتصادية الخانقة فى العراق. والنقطة الجوهرية الثانية فى التشابه بين الحالين - الروسى والعراقى - هو الغياب المطلق عن روح العصر الجديد بمتغيراته المتلاحقة. كانت الشمولية وستظل حجابا سميكا يحول دون رؤية مايجرى فى العالم. وهو الأمر الذى أدى من موقعين مختلفين إلى "الأسلوب" الذى تفككت بواسطته الامبراطورية السوفياتية دون وعى من قيادتها الاستراتيجية بأننا ندخل عصر "نهاية الامبراطوريات". وهو العصر الذى تشكل ثورة الاتصال والمعلومات عموده الفقرى، ويشكل الخطاب الاستهلاكى أنماط الإنتاج، ويرتب محتواه سلم القيم بين الوسائل والغايات. وبينما كان عصر نهاية الامبراطوريات يدخل صراعا مكشوفا يدمر الامبراطورية السوفياتية من داخلها ، كانت القيادة السياسية العراقية تعبئ قواها ومواردها وطاقاتها لبناء امبراطورية من خارجها . هذه الغيبوبة عما يجرى فى العالم والعصر هى التى أفضت إلى نتيجة متقاربة سواء بتفكك الاتحاد السوفياتى السابق إلى جمهوريات ثم إلى دويلات عرقية متطاحنة، أو بالتهديد الواقعى للعراق بالتقسيم العرقى والمذهبى.

والنقطة الثالثة فى الاتفاق بين النموذجين هى أن الخطاب الاستهلاكى.

الذى اتخذ شكل الغزو لأفغانستان أو الكويت كان لمصلحة الطبقة الحاكمة وحدها. وهى الطبقة التى مازالت تحكم فى الجمهوريات السوفياتية السابقة كلها - بما فيها روسيا - فالقيادات فى غالبيتها ذاتها القيادات الشيوعية وقد تغيرت جلودها لمتابعة مصالحها القديمة والمستجدة فى ظل الانفتاح الاستهلاكى، وهى أيضا الطبقة العائلية التى مازالت تحكم العراق.

غير أنه يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من المداخلات الإقليمية والدولية سواء فى الاحتلال السوفياتى لأفغانستان أو فى الاحتلال العراقى للكويت، تبقى هناك خصوصية فى الحالة الأخيرة. وهى أن العراق فى محاذاة الخطاب الاستهلاكى برهن حكامه على أن بقاءهم في الحكم مرتبط بالمجتمع العسكري، أى بقاء الدولة والمجتمع فى حالة حرب. وبالتالى فقد أعطى إيران، ضمناً، حق "تصدير الثورة"، كما أعطى قطاعات من الرأى العام الكويتى حق الانسلاخ عن النظام العربى حتى لا أقول عن العروبة. وإذا كان "تصدير الثورة" مجرد شعار يخفى الطموح إلى مد الهيمنة على الخليج بكل ما يعنيه ذلك اقتصاديا وسياسياً (وعسكريا فى الشرق الاوسط: لبنان والسودان)، فإن ردود الفعل لدى بعض القطاعات الكويتية يعنى التقوقع والانكفاء على الذات. والمسئول عن كلا الموقفين والتداعيات التى نشأت عنهما هو القيادة العراقية، حتى مع التسليم جدلا بأنها استدرجت فى المرتين. وهى مسئولية تتجاوز الإدانة والمحاكمة إلى ماهو أخطر، لأن حربى الخليج الأولى والثانية شاركتا بقوة الأمر الواقع - بغض النظر عن النوايا - فى صياغة الخريطة الجديدة للشرق الأوسط وفى صناعة الخطاب الاستهلاكى كأحد وجهى الخطاب الإرهابى العرقى والدينى والطائفى. لقد وصلنا بموجب هذا الخطاب المزدوج

من الانتفاضة إلى اتفاق غزة - أريحا إلى الحرب الأهلية الفلسطينية غير المعلنة ، رغم أنف الصواريخ العراقية على تل أبيب. ووصلنا بالانقلاب "الإسلامى" السودانى إلى انفصال غير معلن للشمال والجنوب. ووصلنا "بالثورة الصومالية" إلى دويلة "أرض الصومال" والحرب الأهلية المعلنة فى بقية الصومال، ووصلنا بالجزائر من إعلان الديموقراطية إلى إعلان الحرب الأهلية. ووصلنا بالهامش الديموقراطى فى مصر إلى لغة السلاح فى الحوار السياسى.

هذه بعض نتائج الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب الذى لم يكتب فى حرب الخليج الأولى أو الثانية. وإنما كتبته فى البداية النتائج السياسية والاقتصادية لحرب ١٩٧٣ وثورة النفط، وأعادت صياغته حرب لبنان وثورة إيران. ولكن حرب الخليج الأولى وحروبِ إسرائيل الدائمة وحرب الخليج الثانية هى التى وضعت النقط على الحروف وتكفلت بإبلاغ كل من يهمه الأمر ثلاث لاءات: لاللنظام العربى، لا للعلمانية، لا للديموقراطية مقابل : نعم لنظام الشرق الأوسط، نعم للانفتاح الاستهلاكى، نعم للديكتاتورية.

وكان من الواضح تماما أن بلادا كالصومال والسودان ومصر والجزائر التى شاع فيها الإرهاب باسم الدين وبدرجات متفاوته أو التى سادها التشرذم العرقى، هى الأقطار التى تعانى بدرجات مختلفة من الفساد بدءا من الاختناق الاقتصادى وإنتهاء بالمجاعة كما هو الحال فى الصومال وكان من الواضح كذلك أن السقوط الفعلى للنظام العربى فى حرب الخليج لايقل هولاً عن السقوط الفعلى للامبراطورية السوفياتية.

واذا كان السقوط السوفياتيِ قد بدأ من الأطراف ، أى من نوافذ أوروبا

الشرقية حتى دق أبواب موسكو فيما يشبه حصار الأطراف الضعيفة للمركز القوى، فقد عاد المركز الضعيف ليؤثر سلبا فى الأطراف حتى تجاوز تأثيره الحدود السابقة للامبراطورية إلى البلقان. ومن حظ "تيتو" أنه لم يشاهد "الاتحاد اليوغسلافى" الذى بناه طوبة طوبة وهو ينهار شظايا عرقية وطائفية .

واذا كان النظام العربى قد تمزق بأسلوب الأوانى المستطرقة بين المحيط والخليج، فإنه قد وقع فى الوقت نفسه بين المطرقة الإيرانية والسندان الإسرائيلى حيث ترى كل من طهران وتل أبيب نفسها البديل للنظام العربى الراهن. هل نقول إنها ليست مفارقة أن الدولة اليهودية والدولة الإسلامية كلتاهما تقوم على أساس دينى؟ أم أن المفارقة لاتصمد طويلا أمام اللعاب السائل حول سوق الشرق الأوسط؟ ومن خلف الإرهاب المباشر وغير المباشر الذى تقوم الدولتان بممارسته وتصديره" ؟ وكيف نفسر ازدهار الخطاب الاستهلاكى فى موازاة تدهور النظام العربى؟

لعل المفارقة الكبرى فى التاريخ المعاصر أن هذا العصر والعالم الجديد الذى يوشك على الولادة، هو ثمرة انفجار الامبراطورية السوفياتية وانفجار النظام العربى معا ، فأصبح الأمر انفجارا عالميا. ذلك أن الاتحاد السوفياتى السابق لم يكن إمبراطورية بالجغرافيا وحدها وإنما بالسياسة والاقتصاد والثقافة أيضا. ومن ثم فانفجاره يتجاوز حدوده إلى التأثير فى العالم بأكمله، حتى فى خصومه. الانفجار السوفياتى غيّر خريطة العالم على المستويات كافة وخاصة على المستوى الاستراتيجي. كذلك النظام العربى فانفجاره الخفى والمعلن لايؤثر على حدوده الاستراتيجية وحدها فهو يتصل بالعالم أوثق الاتصال سواء بطاقاته المادية وفى مقدمتها النفط أو طاقاته البشرية والروحية

وفى طليعتها الإسلام. لذلك فالغاؤه عمليا بإحلال نظام الشرق الأوسط مكانه هو تغيير جوهرى فى البنية الاقليمية والدولية على السواء.

والمفارقة الأخيرة أن يتفجر النظامان. السوفياتى والعربى، فى توقيت مشترك فيحدث الزلزال انقلابا عالميا بعيد المدى لم تتوقف "توابعه" بعد . نعم، كانت هناك مقدمات وحيثيات ومبررات، ولكن رادارات أهم مراكز الأبحاث فى العالم لم تسجل "نقطة التحول" من العالم القديم إلى العالم الجديد على هذا النحو، ولم تحطنا مراصد الدنيا لابموعد الزلزال ولابحجمه ولابقوتهالتدميرية.

إنه بالطبع تدمير عالم قديم يوشك على الزوال ليفسح مكانا لبناء عالم جديد. والبشرية الآن بأسرها والكون بأكمله فى حالة مخاض عسير، هى حالة السيولة الشاملة. سيولة جغرافية وتاريخية وأيديولوجية. وربما كان من أبشع تجلياتها هذا التفتت العرقى والطائفى، فلسنا بالقطع فى زمن انبعاث القوميات، وإنما هو التشرذم العنصرى. وهو التشرذم الذى يرتبط فيه الخطاب الاستهلاكى الجديد بخطاب الإرهاب الجديد، ليس فى بلادنا وحدها وإنما فى العالم أجمع.

(٥)

كان من الطبيعى أن يبدأ تفكك الامبراطورية السوفياتية من محيطها المباشر فى أوروبا الشرقية، من بلد كبولندا مثلاً، فواقع الأمر أن نداء الديموقراطية كان يمكن أن يأتى من براغ ذات الربيع الذى لاينسى عام ١٩٦٨، وكان من الممكن لهذا النداء أن يصل من بودابست ذات المبادرة التاريخية عام ١٩٥٦ حين صدقت المجر "سقوط الستالينية" المدوى بصوت

خروشوف أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي. وكانت المجر بالذات مرشحة لإصدار هذا النداء بالذات، بعد انفتاحها على الغرب. وكان من الممكن للنداء الديموقراطي أن يذاع في بلجراد ويشيع في جمهوريات يوغسلافيا التي تركها تيتو موحدة بقيادة جماعية، مستقلة عن موسكو وتحتل مكانة رفيعة في العالم الثالث وكتلة عدم الانحياز.

كان من الممكن أن يحدث ذلك، لو أن "النداء" قد اقتصر على الديموقراطية السياسية، فأغلب عواصم أوروبا الشرقية كان يعاني من الهيمنة الامبراطورية القادمة من الكرملين، ومن سطوة النظام الشمولي داخل الحدود.

ولكن النداء جاء من ميناء بولندي يسمى جدانسك، ومن نقابة عمالية تنشد الاستقلال تدعى "تضامن". جاء النداء على مراحل تعددت أشكالها بدءاً من الاضرابات والاعتصامات والمنشورات، وانتهاء بطلب الاستقلال عن الحزب الشيوعي. وبدءا من المطالب المهنية الخالصة وانتهاءً بالمطالب السياسية الواضحة، وبدءا من السجون والمعتقلات وانتهاء باقتسام السلطة ثم الانفراد بها.

وقد قيل في أحداث بولندا التي سبقت البريسترويكا بخمس سنوات حين التف عمال جدانسك حول ليش فاليسا عام ١٩٨٠ أن البابا - البولندي الجنسية - يوحنا بولس الثاني هو الذي دفع الكنيسة الكاثوليكية في وارسو إلى دعم الحركة العمالية. وأن هذا البابا ليس بعيداً عن الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية. هذا التفسير التآمري لنشأة "تضامن" يعجز عن تفسير الطابع القومي الذي آلت إليه الحركة، والاستمرارية التي وصلت بها إلى "ريادة" التغيير الشامل لشرق أوروبا. وبالطبع، ليس من المستبعد أن تلعب

الكنيسة البولندية دوراً فى الأحداث وليس من المستبعد أن تكون ثمة علاقة خاصة بين الفاتيكان والولايات المتحدة. ولكن "تركيب" حركة الأحداث على هذا النحو، وكأن ماجرى فى البلاد من أقصاها إلى أقصاها مؤامرة أمريكية هو افتئات على الشعب البولندى وتضخيم لموقع الكنيسة من هذا الشعب ومبالغة فى قدرات المخابرات الأمريكية التى تكشف الوثائق المتاحة على أنها فوجئت تماما بما حدث. حتى ولو حاولت اللحاق بركب المتغيرات، وحتى أيضا لو بذلت الجهود فى توجيهها.

إن البداية البولندية التى انتقلت منها الشرارة إلى بقية شرق أوروبا هى التى فرضت، ضمن عوامل أخرى داخل الأقطار الاشتراكية السابقة والاتحاد السوفياتى نفسه، أفكار غورباتشوف. وكأن تلك البداية من الميناء البولندى قد أفضت بالتدريج - عبر تواصل رياح التغيير - إلى محاصرة موسكو ذاتها، فكانت البريسترويكا التى حاولت امتصاص "قوة الغضب" واحتواء كوامن الانفجار، ومن ثم ساندت سرا وعلنا بوادر التغيير هنا وهناك. ولكن الزمن كان قد فات، وأفلتت حركة الأحداث من غورباتشوف نفسه، وأضحت البريسترويكا فى فترة قياسية من الذكريات.

وذلك لأن النداء الديموقراطى القادم من جدانسك لم يكن مجرد نداء سياسى. وإنما كانت السياسة فيه وثيقة الارتباط أكثر من أى وقت مضى بالاقتصاد. كان المشهد العمالى فى بولندا مأسويا بحق، فالحزب الواحد والقائد والحاكم يدّعى تمثيل العمال، بينما العمال هم قادة الحركة نحو التغيير. وكانت بولندا بحكم موقعها الجغرافى وتاريخها من أكثر اقطار أوروبا الشرقية اطلالا على الغرب، فأقبلت ثورة الاتصال والمعلومات لتلغى

تقريبا المسافات بينها وبين هذا الغرب الأوروبى ولم يعد الأمر مقصورا على تسويق نموذج الحياة الغربية فى الطعام والشراب والملبس والرفاهية - وهو جزء مهم من الخطاب الاستهلاكى - ولم يعد مقصورا على مبادىء حقوق الانسان. وإنما تجاوزت ثورة الاتصال والمعلومات هذه "المودات" الخلابة المظهر، أو غيرها من الخدمات الخفية كصناعة الأمن السرى احترافا أو هواية. بل قامت ثورة الاتصال والمعلومات باعداد السوق على مهل وشاركت فى تغذية الاحتياجات الفعلية والوهمية تغذية استراتيجية بالاقتراحات الهيكلية للإنتاج والبدائل الممكنة للملكية العامة والمفاهيم المحتملة لمجتمع المبادرات الفردية والصياغات المتعددة لاختلاف الطبقات والمستقبلات التى يهيئها الاقتصاد الحر للأجيال الحاضرة والمقبلة. ولم يكن هذا كله ليتم خارج الاطار السياسى الذى يبدأ بانفصال بولندا عن المركز الشمولى فى النظام العالمى، والأخذ دون مواربة باقتصاد السوق والتعددية الحزبية.

ولم تكن ثورة الاتصال والمعلومات تخلق شيئا من العدم، وإنما كان الاقتصاد والسياسة والمجتمع والثقافة، تعانى من ضمور حقيقى فى الوسائل والغايات، ومن ثغرات فادحة الاتساع بين الواقع والشعارات. ولم تفعل هذه الثورة أنها ساعدت المخيلة القومية على الحلم وتصور البديل "المنقذ". كان الارتباط بين الاقتصاد البولندى واقتصاد المنظومة الاشتراكية، وبين حلف وارسو والأمن الامبراطورى السوفياتى، وبين الفكر المكبوت أو المعلن أحيانا وعقيدة الدولة من أخطر الحواجز وأعلاها بين الناس وأحلامهم. وجاءت حركة "تضامن" العمالية فوق السطح والشعبية تحته، كمحاولة جسورة لاختراق هذه

الحواجز. لم تكن بولندا فقيرة، ولم تكن تفتقر إلى القاعدة التكنولوجية للإنتاج. ولكنها بفضل الحواجز أمست عمليا دولة فقيرة تابعة مقهورة. هنا برز الخطاب الاستهلاكى فى صميم الحركة العمالية الأكثر فقراً كإجابة على الخطاب الاستهلاكى لفساد الشريحة الحاكمة ونظامها.

غير أن الجواب الاستهلاكى على سؤال الاستهلاك لايحقق الأحلام على أرض الواقع دفعة واحدة. قد يحقق الاستقلال عن موسكو والانفصال عن حلف وارسو. ولكنه يمتنع عن تحقيق الإنتاج اللازم لإشباع الاستهلاك. يضاف فى الوقت نفسه قوانين السوق العالمية المستعدة دائما لإغراق الأسواق الجديدة وزيادة القروض، فتدخل أقطارها عصر الأزمة الدائمة، ولاتخرج مرة أخرى من عنق الزجاجة بل تضرب رؤوسها فى الحائط المسدود.

وهذا هو السبب الذى عاد من نتائجه الشيوعيون البولنديون واللتوانيون إلى الحكم فى انتخابات حرة، وكأن الناس يستبدلون الحلم القديم باليأس. ولأن الحلم القديم مستحيل، فإن الاوضاع البولندية لاتنتقل إلى شقيقات وارسو القديمة بحذافيرها. ينتقل الخطاب الاستهلاكى المزدوج الدلالة (خطاب الجماعة أو العرق أو الطائفة، وخطاب الفئة المركزية الحاكمة). ويتخذ مكانه بين عوامل أخرى وتتفاعل فتغدو بولندا فى مأزق خانق بينما تتوحد ألمانيا وينفصل التشيك عن السلوفاك سلمياً. وتستقل أولا دول البلطيق بعد مصادمات دامية. ثم تستقل بقية الجمهوريات فى الاتحاد السوفياتى السابق. وتبدأ الحروب الأهلية بين هذه الجمهوريات وبعضها البعض ثم داخل هذه الجمهوريات بين الأعراق والأديان حتى تصل هذه الحروب داخل الاتحاد الروسى نفسه إلى أن تخترق موسكو ذاتها. وينقلب المشهد المأساوى من

"انقلاب" أغسطس (آب) ١٩٩١) حيث كان البرلمان قلعة يلتسين فيصبح هذا البرلمان - البيت الأبيض - بيتا أحمر من دماء الف قتيل فى مذبحة أين منها دماء ثورة أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩١٧؟

والجوهر العميق للتفكك الدموى الهائل، هو الخطاب الاستهلاكى الذى استحال عليه استبدال الحلم الجديد بحلم قديم، فربحت الفاشية حربها ضد الشيوعية دون الحاجة إلى حرب عالمية ثالثة، بل أصبح بعض قادة الشيوعية من أبرز أعلام الفاشية الجديدة.

كان التفاعل بين الخطاب الاستهلاكى والأوضاع الخاصة بكل إقليم، قد فعل فعله بدءاً من استقلال القوميات إلى استقلال الأعراق والطوائف بموجب الجغرافيا الأنثروبولوجية. ودفعت هذه القوميات والأعراق والطوائف ثمن الاستراتيجية الستالينية فى تذويبها والهيمنة الروسية عليها، عرقيا واقتصاديا وسياسيا.

بدأت البريسترويكا اذن بالاستقلال الديموقراطى وانتهت عمليا بالتفتت العرقى. ولم يعد الأمر مجرد تفكك امبراطورى محدود بالاطار الجغرافى للاتحاد السوفياتى السابق وتوابعه فى أوروبا الشرقية، بل تفتتاً عرقيا ملازما لفاشية نظام الحكم. ليست هناك جمهورية واحدة تخلو من الدم فى آسيا الوسطى. ومضى خيط الدم فاقعا إلى أفغانستان حتى وصل إلى البلقان فى قلب يوغسلافيا السابقة.

وهكذا ارتبطت أنواع الإرهاب كافة، بدءاً من إرهاب الدولة والدويلات والأعراق والطوائف إلى إرهاب المليشيات والأفراد، بالخطاب الاستهلاكى إرتباطا وثيقا. وكانت الجغرافيا البشرية هى الجسر الذى التقى عنده

الاستهلاك بالإرهاب.

ما أبعد النهايات عن البدايات، فلم تكن المبادرة البولندية قبل عشر سنوات من الانهيار السوفياتى أكثر من نداء ديموقراطى تداعت له الكوامن العميقة التى تجاوزت الحدود الامبراطورية إلى أرجاء العالم بدءا من أحداث لوس انجلوس فى الولايات المتحدة وانتهاءً بالنازية الجديدة فى المانيا والسويد والفاشية الجديدة فى إيطاليا.

ومن ثم يصبح السؤال: أحقا كانت بولندا هى البداية، أم أن الاختلال بين الإنتاج والاستهلاك فى العالم المتقدم داخله وخارجه، كان البداية والنهاية؟

(٦)

ربما كانت المرة الأولى الدامغة التى يتنكر فيها الغرب لمبادئه الديمقراطية المعلنة فى وثائقه الدستورية وخطابه السياسى، حين اتخذ موقفا جماعيا ضد البرلمان الروسى لحساب الانقلاب العسكرى المكشوف الذي قاده يلتسين والجنرالات ضد الديموقراطية وهو انقلاب مازال مستمرا من شهر سبتمبر (ايلول) ١٩٩٣لى اليوم والغد.

أقول إنها قد تكون المرة الأولى الدامغة التى يتنكر فيها الغرب لمبادئه، لأننى أعلم أن هذا التنكر يكاد يكون يوميا، ولكنه فى هذه المرة تنكر تاريخى بكل معنى الكلمة، فقد أعطى المشروعية لجراحة استراتيجية فى إحدى أهم مناطق العالم لحساب الفاشية الجديدة. لم ينظر لغير مصالحه الآنية المباشرة، فأعطى الضوء الأخضر لا للمذبحة التى سقط فى بحيرتها الدموية ألف قتيل بل للمذابح المقبلة لا فى روسيا وحدها فى مختلف أرجاء العالم.

لم يكن قادة البرلمان من الشيوعيين الجدد، فهم أقرب الاصدقاء وأقوى

الحلفاء فى إنقلاب يلتسين على غورباتشوف. وإنما كانوا من القوى القومية التى غيرت مثله تماما جلودها الحمراء لحساب الاقتصاد الحر. ولكن هذه القوى لاحظت أن يلتسن يركب القطار السريع على جثة الأمن الاجتماعى والأمن الوطنى معا. وظل مطلب البرلمان هو التخفيف قليلا من سرعة القطار الذى يشاركون فى قيادته حتى لايخرج على القضبان ويفقد الاتجاه فتقع الكارثة للجميع.

ولكن هذا البرلمان المنتخب كالرئيس تماما بموجب الدستور الذى مازال يحكم البلاد حتى الآن فوجىء بالرئيس يحلهً ويلغيه كأى دكتاتورفى العالم الثالث بل فى أسوأ أقطار العالم الثالث. واعترف يلتسن علنا بخرق الدستور. ولم يسأل كلينتون نفسه، هل يستطيع أن يحل الكونغرس، ولم يسأل ميتران نفسه هل يستطيع أن يحل الجمعية الوطنية ولم يسأل ميجور نفسه، هل يستطيع أن يحل مجلس العموم، بل قام الجميع والغرب كله من ورائهم بتأييد الرئيس "الديموقراطى".

ويبدو أن هذا هو الخطأ الأول فى حسابات قادة البرلمان، فقد ظنوا أن الغرب إن لم يقف إلى جانبهم فانه سيقدم على الأقل حلا وسطا، فبادروا إلى عزل يلتسين على الورق، واعتصموا بمبنى البرلمان. وكان الخطأ الثانى أنهم راهنوا على حياد العسكر جيشا وقوات أمن ومخابرات. بينما كان يلتسين قد أعد انقلابا عسكريا كامل الاوصاف، شاركت فى دعمه المباشر الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية. وكان الخطأ الثالث هو الرهان على "الشارع". وقد وقع البرلمان فى فخ الاغراء حين استجابت لنداءاتهم مجموعات مسلحة أقرب للمليشيات قليلة العدد. أما الشارع فلم يكن على استعداد من قريب أو

بعيد للانحياز هنا أو هناك. كان الشارع خاوى البطون جائعا وهى الحالة المثلى للإحباط واليأس. وكان الشارع لايفرق فى خاتمة المطاف بين يلتسين وروتسكوى، نائبة الأثير.

وخلال أسبوعين من المناورات لم يتوقف الغرب عن تأييد يلتسين ودعمه بكافة الوسائل، لدرجة أن السفارات الغربية "المحترمة" خانت تعهداتها لقادة البرلمان، انهم عند الاستسلام لن يصيبهم أذي. ولكن الهجوم المسلح لقوى الانقلاب اكتسح فيما اكتسح هذه التعهدات، ولم يترك البرلمان إلا وقد أصبح خرابة محترقة تلوثت جدرانها والشوارع المحيطة بها، باللون الأحمر القانى.

وقطع يلتسين عهدا أمام الرأى العام المحلى والعالمى، بانتخابات رئاسية مبكرة. وصفق الغرب طويلا للزعيم "الديموقراطى" ولكنه بادر إلى حجب الصحف ومنع أحزاب المعارضة من الاشتراك فى الانتخابات النيابية، وتوج هذا التراجع المنظم بالإعلان المدوًى: لا للانتخابات الرئاسية المبكرة. وكان إعلان حالة الطوارىء فرصة العمر لاعتقال المعارضين. واستمر الغرب فى الدعم والتأييد على حساب "المبادىء ولمصلحة استراتيجيته القائمة لا على تعميم الاقتصاد الحر وما يرتبط به من تعددية سياسية، بل على اعتبار المعسكر الاشتراكى السابق سوقاً وغنيمة الحرب الباردة.

ولكن حسابات الغرب ليست دقيقة، فالجيش الذى خرج لانقاذ يلتسين أصبح من حقه المكتسب كجيوش العالم الثالث التدخل فى السياسة. والقومية الروسية المستأنسة فى ظل الاتحاد السوفياتى السابق، لن تعود كذلك والحنين إلى الحكم القيصرى لن يكتفى برومانسية المظاهر. والقوميات المنتشرة داخل الاتحاد الروسى وخارجه لن تكتفى بالحكم الذاتى.

والمليشيات المسلحة لن تعود إلى جحورها سواء تحت رايات الاستيراد والتصدير والتهريب والدعارة وتجارة السلاح والمخدرات أو تحت رايات العرق والدين والطائفة.

إن سيولة الحالة الروسية أكثر خطرا من صلابة الحالة الإيرانية بالرغم من الطابع الشمولي فى كلا النظامين فروسيا تهيمن إلى الآن على الجمهوريات المستقلة بما فيها الجمهوريات الإسلامية. وروسيا لاتزال ترسانة مسلحة قادرة على البيع والشراء من الأبواب الأمامية والخلفية. وتحت ذرائع الجوار والمصلحة والعرق حينا والنفوذ التاريخى أحيانا، تصل بضاعتها الوحيدة - السلاح - إلى أبعد نقطة فى الكرة الأرضية. ولا بأس فى هذه الحال من تغذية الصراعات القبلية التى تسود العالم . وفى روسيا أيضا يجتمع إرهاب الدولة الفاشية الجديدة وإرهاب النزعات والنزاعات السلفية فى بواطن الشارع الشعبى وخفاياه الدفينة. لذلك فليس الحكم وحده هو المرشح لعودة القيصرية فى ثياب فاشية جديدة، وإنما أضحت حالة السيولة الجارفة هى التى تفرض إرهاباً مقابلاً من تحت. لم تتناقض الوسائل مع الغايات، فهذه الأخيرة لا وجود لها إذا غضضنا البصر عن الشعارات اللامعة باقتصاديات السوق. أما الديموقراطية فتشهد مذبحتها على فضيحة العصر حين باركها الغرب فى صلواته الصباحية والمسائية.

لذلك فالمشهد الروسى المؤهل لأن يكون مخزناً لتصدير الإرهاب الدولى لم يكن بعيدا فى أى وقت عن الخطاب الاستهلاكى المصنع محليا وعالميا . ومن ثم لم يكن فى أى وقت بعيدا جداً عن مأساة البوسنة والهرسك عبر علاقاته المستمرة مع الصرب تحت رايات "سلافية" زاعقة وكاذبة فى آن. ولعله من

المثير أن يلتقى العالم كله فى الساحة اليوغسلافية السابقة حول العاصمة سرا وداخلها دون أن يستطيع هذا العالم أن يحقن الدماء المنزوفة على أطلال الفقر للمسلمين والكاثوليك والأرثوذكس، دماء الفقراء من كل الطوائف، هى الحصاد الذى تجنيه إيران وروسيا من خلف الستار ويجنيه الأوروبيون والأمريكيون فى مقدمة المسرح بالصمت أولاً والمسكنات الحضارية (المعونات) ثانيا، وبمنع المغلوبين على أمرهم من الدفاع عن أنفسهم ثالثا. والنتيجة ليست تمزيق يوغسلافيا السابقة وحدها بل تمزيق الدولة الصغيرة :البوسنة والهرسك. هذا التفتيت المتعمد والأكثر بشاعة من تمزيق قبرص قبل عشرين عاما ومحاولة تمزيق لبنان مرورا بتمزيق فلسطين وأكلها وهضمها هو الجراحة الاستراتيجية للغرب الذى يمضى بمصالحه فى طريق معاكس: وحدة المانيا ثم توحيد أوروبا بل أن هذا الغرب يقاتل حتى تستقل ايرلندا الشمالية عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى سابقا). وكما أن واشنطن تقاتل من أجل الديموقراطية فى هايتى وتدعم الديكتاتورية فى روسيا كذلك قاتلت بريطانيا لضم جزيرة تبعد عنها آلاف الأميال تجاور الأرجنتين اسمها فوكلاند، كذلك تقاوم فرنسا - كما سبق أن قاومت فى الجزائر - استقلال "كاليدونيا الجديدة" القريبة من استراليا.

يقاتلون من أجل الوحدة بينهم والضم إليهم، ويقاتلون أيضا من أجل تفتيت الشعوب. والنتيجة الحتمية لذلك هى استمرار الجيش السرى الإيرلندى فى عملياته المسماه إرهابية. واستمرار الفرق المختلفة فى مناطق الباسك خاصة اسبانيا. وهكذا يمتد التفتت العرقى من الشرق الأوسط إلى الاتحاد السوفياتى السابق إلى الاتحاد اليوغسلافى السابق إلى العالم بأكملة ولأن

الخطاب الاستهلاكى هو العنوان الصحيح للإرهاب العالمى، فإن أحداث لوس أنجليس شمال الولايات المتحدة تكاد تكون الرقم الدقيق لهذا الخطاب.. فأمريكا الشمالية أغنى مناطق العالم وشمالها أغنى مناطقها، ومع ذلك فإن "الفيلم" الذى صوره أحد الهواة لحادث الزنجى والأبيض والمحكمة المنحازة و"الخروج الأسود" الكاسح لفترينات المحال التجارية يبرهن على أن هذا الحدث التاريخى بكل ما يدل عليه هذا المصطلح يقطع بأن زعيمة العالم الحر "مازالت تنهشها العنصرية، وأن البلد الأكثر ثراء فى العالم مازال قابلا للتحطيم على صخرة الخطاب الاستهلاكى وأن مجتمع الجريمة بامتياز مازال قادرا على الإرهاب حتى ولو كانت أدوات هذا الإرهاب مستوردة من الخارج. ولكن هذا الاحتمال نفسه ضعيف، لأن المخابرات الأمريكية التى مارست الإرهاب فى أرجاء العالم كافة هى الأداة الأولى والأخطر شأنا فى تهيئة الإرهاب الداخلى الذى راح ضحيته عدة رؤساء أميريكين. وهى المخابرات التى لعبت دورا حاسما فى تربية الكوادر الإرهابية فى بلاد أخرى ثم قامت بتصديرها إلى المناطق الآمنه لهز استقرار النظم الوطنية. وهى التى قامت باستيرادها لاستخدامها "ورقة" عند اللزوم لتأديب من تشاء تأديبه.

ولعله من المفارقات الساخرة فى دلالاتها أن بلدا كفرنسا تأوى آلافا ممن تدعوهم بالأصوليين الإسلاميين، ثم تمتنع فى الوقت نفسه عن إعطاء تأشيرة لبعض علماء المسلمين. ولم يعد من الأسرار المقدسة أن زعماء الإسلام السياسى تأويهم أكبر عواصم الغرب وتمنحهم حرية الحركة وحيزا مدهشا من الإعلام المرئى والمسموع والمكتوب. وأيا كانت المصالح المباشرة للغرب من أفق ضيق ونظر قصير، كالحصول على المعلومات والتحسب للمستقبل، فإن

ماتدعيه من ظروف إنسانية وحق للجوء السياسى لايثبت على قدميه لحظة واحدة أمام الممارسات الفعلية حيث تدعم نظما تهدر حقوق الإنسان يوميا، وحيث تحمى رموزا للإرهاب والنظام الشمولى باسم الدين.

ولقد كانت المانيا التى ترحب بالمهاجرين ولاتزال هى المسرح الدموى لوحشية النازيين الجدد فى قتل وحرق الاتراك المسلمين على أرضها. ولاتحاول السياسة الألمانية الحاكمة أن تربط بين حماية مخابراتها لعناصر الإرهاب الأجنبية منذ عشرات السنين، وبين ظهور النازية الجديدة كانعدام ربطها بين الإرهاب والاستهلاك. حتى السويد التى كانت مثلا بين الدول غير العنصرية أمست مسرحا لجرائم بشعة ضد الأجانب. ذلك أن الخطاب الاستهلاكى الداخلى هو الذى يغذى فى أوروبا النزعات العدوانية على الأجانب ويخلق أوكار الإرهاب، كما أن الخطاب الاستهلاكى العالمى هو الذى يغذى فى الأقطار الفقيرة المتخلفة نزعات الهجرة الجماعية إلى الشمال حيث يضيفون للإرهاب المحلى فى الغرب وقودا متجددا وذرائع جاهزة للعنصرية العمياء.. فهى دائرة جهنمية مغلقة عنوانها مكتوب بالتفصيل الدموى على الخطاب الاستهلاكى.

ولكن هذه الأبعاد العالمية للخطاب المزدوج - الاستهلاك والإرهاب - لاتنفصل لحظة واحدة عن الأبعاد المحلية التى تشارك بخصوصيتها فى صنع الظاهرة العالمية - ولكن هذه الخصوصية هى التى تستوجب إمعان النظر فيما يجرى فوق أرضنا.

(٧)

لعل النشأة الأولى للخطاب الاستهلاكى هى تلك البيئة قبل الرأسمالية وما

قبل النقود ، أى حين كان يتم التبادل السلعى بأسلوب المقايضة. فى ذلك الوقت كان الخطاب استهلاكياً بدائيا على طريقة "من اليد إلى الفم". أما مجتمع الإنتاج الذى اكتشف النقود على نطاق واسع فقد عرف معنى التراكم. وتلازم الإنتاج والاستهلاك منذ ذلك الوقت فى توازن يختل أحيانا حسب أحوال "السوق".

لم يعرف الخطاب الاستهلاكى القديم فكرة الإرهاب الحديثة، لأنها - هذه الفكرة - اقتصرت على جانب واحد هو جانب كبار الاقطاعيين من الفرسان والنبلاء والرهبان من كاردينالات الكنيسة فى العصور الوسطى الأوروبية. أو من الملتزمين وعساكر الوالى فى العصور العثمانية.

أما الإرهاب الحديث فقد نشأ برفقة التحولات الراديكالية فى العصور الحديثة لفكرة الدولة، سواء بواسطة الثورة الفرنسية أو بواسطة الثورة الروسية أو بواسطة ولاية محمد على باشا على السلطة فى مصر، فيما يعرف بثورة ١٨٠٥.

كان هذا أول بدايات إرهاب الدولة الذى خفف من غلوائه ليبرالية الغرب الاقتصادية والسياسية، وشدد من قبضته شمولية الستالينية فى الشرق، وضاعفت من وحشيته نظم الحكم العثمانى فى ولايات الامبراطورية ومن بينها مصر. وكان هو النظام العالمى الوحيد الذى يرتدى عباءة الدين. وبينما كانت المجتمعات الرأسمالية البازغة فى الغرب تستطيع أن تنظم العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك عبر السوق فتغدو المبادرة الفردية حافزا للعرض والطلب، فإن المجتمعات الاشتراكية البازغة كانت تستطيع سد خانات الكفاف بتوزيع الإنتاج الضعيف والخدمات القوية. ولذلك كان قمع الاستهلاك مضمرا فى

خطاب الحرية البرجوازية، ومضمرا كذلك فى الخطاب الأيديولوجى للبروليتاريا.

أما فى بلد كمصر، فقد كان الخطاب الاستهلاكى عاريا من ورقة التوت. كان الأوربيون فى "عصر حديث"، سواء بالإنتاج أو بالتراكم، بالدولة القومية أو بالدولة الاشتراكية. أما فى بلادنا فقد كنا نعيش عصرا ممتدا من العصور الوسطى بأغلب ملامحها: إمبراطورية تتفكك تعتمد مواردها على استنزاف الولايات التابعة الفقيرة المقهورة المتخلفة. وقد أتيح لمصر أحد الولاة التاريخيين الذى أراد الاستقلال بها عن الامبراطورية المتداعية الأركان، فقامت نهضتها خلال المقاومة على جبهتين: من أجل الشرعية ومن أجل التحديث. الاستقلال فى إطار الشرعية الدينية، وليست الخلافة بالضرورة مرادفا وتجسيدا لها. وقطع المسافة بين التخلف والتقدم، وأوربا بالضرورة أحد مصادره سواء فى نظم الإدارة والتجارة والصناعة والحرب والتعليم أو فى الافكار التى تدور حول إعمال العقل.

ولم تعرف بلادنا النهضة. فى خط مستقيم أو فى خط حلزونى، فقد كان ما يبنيه محمد على يهدمه عباس والأوربيون (اتفاقية ١٨٤١) وما يبنيه إسماعيل يهدمه توفيق والأوربيون (الاحتلال البريطانى ١٨٨٢) وما يبنيه مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول (ثورة ١٩١٩ - دستور ١٩٢٣) يهدمه الملك فؤاد والانجليز. ومايبنيه جمال بعد الناصر يهدمه أنور السادات والإسرائيليون والأمريكان. وهكذا كانت مراحل النهضة قصيرة غاية القصر، ومراحل السقوط أطول. وفى يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان الرصيد دائنا، ليس على حساب نظام بعينه. وإنما لحساب التراكم الشامل لأزمنة السقوط، فقد

فازت على النهضة فى خاتمة المطاف.

ولم تكن الهزيمة حاصل جمع أزمنة السقوط وحدها، وإنما كانت أولا بسبب جرثومة السقوط فى النهضة ذاتها.

كانت النهضة فى أكثر عهودها ازدهارا حاصل جمع السلفية والتغريب.. ولكنها السلفية التى تعنى البحث عن المبادىء والشرعية التى تسوّغ استهلاك تكنولوچيا الغرب لإقامة بنية إنتاجية. والتغريب الذى يعنى تبنى القيم العامة التى لايكون الإنتاج من دونها، أى قيم التفكير العلمى فى تطوير مجتمع زراعى إلى مجتمع صناعى. فليست السلفية فى معادلة النهضة مرادفا لما ندعوه الآن بالإسلام السياسى، ولم يكن التغريب مرادفا لاحتذاء أوروبا. وقد كان أمرا مستحيلا. وقد كانت النهضة توأم الثورة من أجل الاستقلال الوطنى فى لحظات صعودها وكان السقوط حين يحدث تعبيرا عن الهزيمة فى مقاومة الأجنبى.

وكانت جرثومة السقوط الكامنة فى قلب النهضة هى عملية "التوفيق" بين السلفية والتغريب فلم يكن ثمة تركيب لعناصر النهضة المطلوبة من أصول الاحتياجات الحقيقية للتقدم فى اتجاه التقدم بالوطن ومجموع الشعب. وكان المشهد الكامن تحت السطح هو الانقطاع التاريخى بين ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وصدمة اللقاء بالغرب. وهو الانقطاع الذى ملأته الخلافة العثمانية بسطوتها وشرعيتها الدينية وتخلفها الذى آلت إليه. وهو التخلف الذى لم يحل دون فتوحاتها العسكرية الواسعة، ولكنه حال بشكلٍ أكيد دونها والكشوف العلمية والتقنيات التكنولوجية والفتوحات الفكرية والاجتماعية لانعدام الصلة بينها وبين ما كانت قد وصلت إليه حضارة الإسلام من انجازات

باهرة فى العلوم والرياضيات والفلسفة. ولكن النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للخلافة العثمانية لم يرث هذه الانجازات العملاقة فى تاريخ الحضارة الإنسانية، بل عمل على تبديد التركة العظيمة. واعتمد بدلا من ذلك على التحالف بين المؤسسة العسكرية والمؤسسة الدينية. بينما كانت أوروبا أول "من ورث" منجزات الحضارة الإسلامية وتقدم بها حتى سقوط الأندلس وبدءاً من عصر نهضتها إلى العصر الحديث. وبرهن التاريخ مرة أخرى على أن تعويض سقوط الأندلس بالفتوحات العسكرية لايعنى شيئا طالما غابت الفتوحات الحضارية الأكثر أهمية فى تقدم الشعوب. هذه الفتوحات التى تفضى حتما إلى الفتوحات العسكرية. وهو ماحدث.

هذا الانقطاع التاريخى عن جذوة توهج الحضارة الإسلامية كان من شأنه أن يجعل من ابن خلدون وابن رشد ميراثا عقليا لأوروبا، بدلا من أن يسهما فى تطوير العقل العربى الإسلامى. أضربهما كمثلين بارزين فى مجال العلوم الانسانية (التاريخ الاجتماعى والفلسفة). ومن ثم فقد كان الفكر الإسلامى الذى يتعين التوفيق بينه وبين قيم الحضارة الجديدة الوافدة فى مركز ضعيف شديد لابسبب المقومات الأساسية لهذ الفكر. وإنما بسبب المكونات الدخيلة عليه من عصور الانحطاط والآليات التى تمحورت فى تركيبه العام من أزمنة التخلف. كان هذا الفكر المرتبط بتخلف المسلمين بعيدا عن عصور ازدهارهم قد استحال قيما وسلوكا وأنماطا للتفكير وضوابط للشعور والعادات والتقاليد بين الناس. ولم تكن المدونات وحدها مصدر هذا الفكر بما تشتمل عليه من فتاوى الفقهاء لتبرير كل ما يأتى به السلطان من أفعال. وإنما كانت هناك أكوام من الخرافات وأكداس من الشعوذات التى لاعلاقة لها بالقرآن

والسنة. هذا هو الفكر الذى أوصلته وحافظت عليه السلطة العثمانية فى أدمغة مواطنيها وخيالاتهم وقيمهم المعيارية. لذلك كانت الشرعية ضرورية لإسباغها على تحديث محمد على وغيره، شرعية الأخذ بمنجزات التقنية الغربية أي شرعية "تسخير"ماينتجه الغرب لاستهلاكنا. كانت إذن شرعية الاستهلاك.

كانت هذه هى بداية الخطاب الاستهلاكى فى عصرنا الحديث. وهى بداية مغايرة تماما لما جرى فى أوروبا لمحتوى هذا الخطاب. كان لابد من إقناع الناس بأن منجزات الآخرين (الكفرة) مسخرة لخدمتنا، ولايتناقض استهلاكها مع صحيح الدين. وإنها ليست من أعمال العفاريت أو الشياطين، بل من صنع بشر مثلنا، وعلومهم التى نتعلم بعضها نأخذ منها ما "ينفعنا" ونرفض ما يتنافى وعقيدتنا وتقاليدنا. وكان لابد من أن يقوم بهذه المهمة الصعبة الأزهريون الكبار من الشيخ حسن العطار إلى الشيخ رفاعة الطهطاوى إلى الشيخ محمد عبده. ولم تخرج اجتهاداتهم جميعا على التسويغ الشرعى لاستهلاك التكنولوجيا الغربية وتأصيل ذلك فى النصوص الدينية المعتمدة ولما كان الطهطاوى قد مضى شوطا أبعد مما دعوناه بالإصلاح الدينى فى وصف محمد عبده فقد استطاع أن يصل بالترجمة والمطبعة والتأليف إلى بداية البدايات فى تأسيس المجتمع المدنى وبالرغم من الفجوات الدورية بين انتصارات النهضة وانكساراتها المطلوبة، فقد تمكنت بذور الطهطاوى من أن تجد من يتعهدبعضها بالرى كعلى مبارك وبعضها الآخر بالنمو كسعد زغلول تلميذ محمد عبده وكطه حسين تلميذ أحمد لطفى السيد وكعلى عبد الرازق تلميذ الأزهر وشيخه الأكبر فيما بعد . تلك كانت إحدى ذروات النهضة ردا

على إجهاض الغرب لمبادرات إسماعيل (مجلس الشورى ومسودة الدستور) عام ١٨٦٦ وردا على إجهاض توفيق والانجليز للثورة العرابية. ولكن ما إن اقترب طه حسين من "العقل" وما إن اقترب على عبد الرازق من الحكم، بعد سقوط الخلافة العثمانية فى مهدها، حتى كانت النهاية المزدوجة: ضرب العقلانية بمحاكمة طه حسين وعلى عبد الرازق ومصادرة كتابيهما (فى الشعر الجاهلى، والإسلام وأصول الحكم). وولادة التنظيم السياسى الأول لدعاة الدولة الدينية (جماعة الاخوان المسلمين). تم ذلك خلال ثلاث سنوات (١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٨). وكانت دلالته البعيدة المدى هى أن جرثومة فساد النهضة من داخلها قد كبرت وأعلنت عن نفسها فى انفراط معادلة النهضة من أساسها التوفيقى.. فالسلفية أضحت راديكالية لاترضى باقتصار الفتوى على تسويغ الحداثة الغربية. وإنما لابديل للشرع عن اكتماله فى نظام الحكم. كذلك فإن الضرورات العملية لاستهلاك التكنولوجيا لاتقتضى الأخذ بأفكار الآخرين أيًا كان الآخرون وأينما كانوا مهما كانت هذه الأفكار الدنيوية والقيم الموضوعية.

منذ تلك اللحظة فى أواسط العشرينيات اقترن على الفور الخطاب الدينى بالخطاب الاستهلاكى اقتران وجهى العملة الواحدة. وشاع تحريم الحرية الفكرية. ذلك أن "التوفيق" بين ماسمى تراثنا وماسمى الحداثة الغربية، كان من الهشاشة والبراجماتية بحيث لم يصمد عند أول احتكاك بين العقل والجمهور الواسع.. فليس ازدهار الاخوان المسلمين حينذاك قادما من فراغ، ولم تكن محاكمة طه حسين وعلى عبد الرازق ضد "الرأى العام" أو "الجماهير". وإنما كانت جرثومة الفساد كامنة فى عملية التوفيق "ذاتها".

وبانتصار السلفية الراديكالية فى الإعلان عن نفسها ثم الالتفاف الجماهيرى من حولها ، لم يعد الأمر مجرد محاكمات برلمانية أو صحفية أو أزهرية لطه حسين وعلى عبد الرازق، أو مجرد ردود فقهية عليهما أو مصادرتهما. وإنما أضحى الامر ردا ثقافيا سياسيا شعبيا يتجاوز الأفراد إلى المجتمع، ويتجاوز المؤلفات إلى إعداد البديل للدولة شبه المدنية.

وقد أراد رواد النهضة المحدثون فى الثلاثينيات والاربعينيات من هذا القرن أن ينازلوا رواد السلفية الراديكالية على أرضهم، فكتب طه حسين إسلامياته وكتب العقاد عبقرياته وكتب هيكل والحكيم وأحمد أمين. ولكن هذه المقاومة الجسورة لم تؤثر فى غير النخبة أما الشارع الشعبى فقد ظل نهبا للخطاب الاستهلاكى - الدينى الذى يعنى نظريا بالآخرة، ويلتمس العزاء فى الدنيا بالقيم اللاعقلانية والحكم المطلق، وخيرات الغرب المسخرة لاستهلاكنا دون إنتاج.

ولما حاول جمال عبد الناصر أن يعيد الاعتبار للدولة المدنية، وحاول أيضا أن يؤسس ثنائية جديدة للنهضة تقول بالقومية العربية والعالم بدلا من التراث والعصر، فإنه أنشأ المدخل ولم يتم البناء. ولم يتجاوز نظامه -بالرغم من انجازات الهيكل الإنتاجى الجديد- الحدود الوسطية لمعادلة النهضة القديمة. ومن ثم كانت الفجوة بين التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية بحيث تمكنت السلفية الراديكالية من البقاء بالرغم من الضربات الأمنية الموجعة. كان الخطاب الاستهلاكى مضمرا فى الخطاب الدينى الشائع، وكان الخطاب الدينى قادرا بذيوعه الشعبى الواسع عبر الإعلام والتعليم والأمية ومحاربة اليسار على الالتفاف من أسفل حول جذور الدولة المدنية. وعند أول رياح

عاتية بالهزيمة ورحيل الناصرية كان من الطبيعى أن يكشف الخطاب الدينى عن وجهه الاستهلاكى.

ليس ذلك فقط، وإنما كان هذا الخطاب قد ارتبط منذ بدايته بالإرهاب الدموى منذ الأربعينيات إلى اليوم.

(٨)

ارتبط الخطاب الاستهلاكى بالإرهاب فى مصر خلال مفهوم "الجهاد" الذى نادت به جماعة الاخوان المسلمين وبعض الاحزاب الوطنية فى فترات متقاربة. ولكن عام ١٩٢٨ فى جميع الاحوال سيظل نقطة بارزة بظهور الاخوان المسلمين. وبالرغم من أن الحزب الوطنى و"مصر الفتاة" لم تكن أحزابا دينية إلا أن الطابع العثمانلى للحزب الأول، والطابع العسكرى للحزب الثانى، لم يبتعد بهما عن مفهوم الجهاد. واقترنت منذ ذلك الوقت بين الثلاثينيات والأربعينيات التنظيمات التى داعبت الفاشية والنازية بعمليات الاغتيال السياسى.

كانت أنوار ثورة ١٩١٩ قد أشاعت مناخا من الحرية الفكرية والسياسية، ومن أن تم إجهاضها بالخروج عن الدستور وتقييد الحريات حتى ازدهرت الدعوات الأوتوثيوقراطية التى تمنح العرش صلاحيات مطلقة. ثم أقبلت الأزمة الاقتصادية العالمية التى انعكست على مصر من خلال تبعيتها الاقتصادية انعاكسات حادة، كان من شأنها إنعاش مفهوم الجهاد عبر الخطاب الاستهلاكى - الإرهابى. ولم تكن مصادفة أن يجرؤ إسماعيل صدقى على الانقلاب الدستورى بإلغاء الملك فؤاد لدستور ١٩٢٣ واستبدال دستور ١٩٣٠ به حتى كانت "المسألة المصرية" فى عنق الزجاجة.

ولم يكن ثمة التباس فيما يمكن تسميته بالإرهاب الوطنى إلا قليلا، حيث كانت النازية الألمانية والفاشية الايطالية فى صعودها البطىء نحو السلطة والحرب. وكانت المشاعر الوطنية ضد الاحتلال البريطانى قد اختلطت بسطوع نجم هتلر ونجم موسوليني حتى منتصف الأربعينيات. ومن ثم كان "العنف" الذى اهتدى إليه الإخوان المسلمون فى التدريب العسكرى للشباب تحت راية الكشافة، و"العنف" الذى اهتدت إليه "مصر الفتاة" فى تجنيدها لفرق "القمصان الخُضر"

وليس من المصادفات أيضا أن تلك الفترة هى التى شهدت فى لبنان مولد "حزب الكتائب" الذى درَّب شبابه فى ذلك الوقت المبكر تحت راية "الكشافة". ولكنها فى واقع الأمر كانت كتائب عسكرية وكانت هى النواة التاريخية للميلشيات الطائفية المسلحة فى حرب لبنان.

وإذا كانت جماعة الاخوان المسلمين قد تلقت عند نشأتها الأولى تبرعاً من الشركة العالمية لقناة السويس مقداره خمسمائة جنيه، وبالرغم من العلاقات الودية المتقطعة مع الانجليز، فإن الكتائب المسلحة للإخوان وجدت فرصتها فى حرب فلسطين لتنفيذ مفهوم الجهاد، باعتبار فلسطين جزء محتلا من دار الإسلام. وكانت إحدى الفرق الوطنية الأخرى قد وجدت فرصتها فى اغتيال السيرلى ستاك والوزير أمين عثمان.

وبالرغم من العلاقات الودية شبه المستمرة بين الإخوان المسلمين والعرش وأحزاب الاقليات السياسية، فإن الاغتيال السياسى من جانب الاخوان لم يصب فى واقع الأمر سوى الرموز الكبرى لهذه الأحزاب كاغتيال أحمد ماهر ومحمود فهمى النقراشى الذى أدى إلى رد الفعل المضاد باغتيال حسن البنا.

وإذا كان الإخوان قد اشتركوا مع الفرق الوطنية المتطرفة فى استخدام العنف وكراهية حزب الأغلبية الشعبية (الوفد)، فإن الذين حاولوا اغتيال النحاس باشا كانوا من الفرق المتطرفة وليسوا من الاخوان. وما إن ألغى النحاس معاهدة ١٩٣٦ حتى انضم الاخوان وغيرهم إلى الحرب الفدائية على ضفاف القنال عام ١٩٥١.

وباستثناءات نادرة كانفجار قنبلة فى سينما "مترو" أو الاعتداء على بعض الكنائس يمكن القول إن أزمة الثلاثينيات التى امتدت إلى الأربعينيات لم تكن فحسب أزمة اقتصادية - اجتماعية طاحنة بل كانت أزمة النظام السياسى ككل، فلم يعد هذا النظام قادرا على التعبير عن مجمل التطورات التى أعادت تشكيل القوام الاجتماعى المصرى. كان النظام الذى تدعمه قوى الاحتلال والعرش وكبار الملاك قد أصبح آيلا للسقوط. ولم تكن القوى الوطنية قادرة بعد إجهاض اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال عام ١٩٤٦ وسقوط فلسطين في العام التالى، أن تشكل البديل. ومن هنا كانت "الأزمة" العاتية التى عبرت عن نفسها فى الاستقطاب بين اليمين واليسار من ناحية، وبروز الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الخطاب فى حركته قد استخدم آليات مفهوم الجهاد عبر الخطاب الدينى فقد ظل العنف فى هذا الإطار محصورا بين الاشتراك فى حرب تحرير دار الإسلام من جهة، والاغتيال السياسى من جهة أخرى. ولم يتجاوز هاتين المنطقتين إلا فى أضيق الحدود.

كانت الحرب الفدائية على ضفاف القنال ذروة الازدواجية بين الجهاز الوطنى الفاعل فى صفوف الشعب (حكومة الوفد) وبين السلطة المتداعية

للاحتلال والعرش وكبار الملاك. ولم يكن الجهاز الوطنى نفسه خاليا من هذه الازدواجية ذاتها بين الطليعة الوفدية المتجهة يسارا كبار الملاك المتوجهين يمينا. وكان لابد من أن تصل هذه الذروة بمعزل عن الحركة الوطنية، إلى أقصى مايمكن أن تصل إليه: الانفجار. وليس الثورة.

وفى ٢٦ يناير (كانون الثانى) عام ١٩٥٢ عرفت مصر أكبر حادث إرهابى فى تاريخها الحديث: حريق القاهرة.

وقد اختلف المؤرخون واتفقوا وسوف يختلفون ويتفقون فى المستقبل حول هذا الحادث الحدث ولكن احدا لن يمارى فى أن النيران المشتعلة فى منطقة القناة كان لابد أن تطفئها نيران القاهرة. وسواء أكان الجالس على العرش والانجليز أو بعض الفرق الوطنية قد اشتركوا جميعا دون تنسيق فى إحراق القاهرة، فقد اشتعلت النيران عمليا فى ثيابهم وأجسادهم وأرواحهم للمرة الأخيرة. ولم يكن الرماد الذى تخلف عن الحريق سوى رماد النظام بأكمله.

أى إنه إذا كان العرش والانجليز قد اتفقوا بليل على إحراق الفدائيين بنيران القاهرة، فقد جاء الحريق على العرش والاحتلال بعد أشهر قليلة. وإذا كانت بعض الفرق الوطنية قد شاركت دون قصد أو تنسيق، فقد أحرقت النيران أصابعها، باعتبارها - حتى لو كانت فى صفوف المعارضة السرية أو العلنية - كانت جزءا من النظام الآيل للسقوط.

ولكن عينا اخرى يجب أن تسجل هذا الحريق التاريخى من أسفل.. فهو لم يكن مجرد احتراق لسلطة محاصرة أو معزولة، وانما كانت الفاترينات اللامعة والمحلات "الراقية" والسينمات الملعلعة والبنايات الفاخرة والشوارع المغسولة هى محط أنظار الذين سلبوا ونهبوا وسرقوا واختفوا فى الطوفان.

إنه الإرهاب، وليس الثورة، بل هو إسقاط لنظام وإجهاض لثورة. ولكن هذا الإرهاب الجماعى (أو الفوضى) كان عنوانا دقيقا لقمع الخطاب الاستهلاكى المنظم. وهو الخطاب الذى أعلن بأفصح بيان إفلاس النظام والمعارضة الوطنية معا. وهو الخطاب الذى حمل اسفله توقيعات الجميع بدءاً من السراى والاحتلال والحكومة وانتهاء بقطاعات لايستهان بها من الشعب نفسه. لاهداف متناقضة امتدت الايدى بالبنزين وأعواد الثقاب، وامتدت الأيدى الاخرى بالسلب والنهب فى مشهد أسطورى كأنه يوم القيامة.

ولكنه كان يوم السقوط المدى. أغلقت الأبواب فى وجه حرب التحرير، ولم تعد الاغتيالات الفردية ذات معنى، فكان الإرهاب الجماعى نفيا للأهداف المعلنة: إرهابا للذات والآخر، إرهابا "للأشياء" ودلالاتها، إرهابا من اللا وعى الجمعى للوعى الزائف، وإرهابا من الوسائل لغايات مختلطة وشبه معدومة.

وفى ظل الفجوة بين السقوط الفعلى للسلطة والثورة معا، وفى ظل الفراغ الأسود حيث لافراغ فى السياسة - كانت هناك مجموعة من الضباط أقبلت أساسا من إخفاق حرب فلسطين لتحرير دار الإسلام، ومن إخفاق الاغتيالات الفردية ومن افكار الإخوان المسلمين ومن المشاعر الوطنية المختلطة بالنازية والفاشية، وفى الاغلب من عائلات متوسطة وأدنى من المتوسطة..وأساسا من الجيش والانضباط العسكرى والتنظيم السرى. ومن أزمة شاملة فى الدولة والمجتمع.

وكان يسيرا على هذه المجموعة من العسكرين الشباب أن تلتقط السلطة الملقاة فى عرض الطريق. وكان صعبا لغاية الصعوبة أن تواجه خطاب الاستهلاك الملتبس فى المخيلة الشعبية بالإرهاب، وأن تواجه الإرهاب الملتبس فى المخيلة الوطنية بمفهوم الجهاد.

(٩)

بالرغم من أن ضباط يوليو (تموز) لم يكونوا مجموعة من الإرهابيين، إلا أن بعضهم قد مارس الإرهاب قبل الثورة بالقول أو بالفعل أو بالتمنى. واثنان منهم وصلا إلى قمة السلطة، ولم يكن ماضيهما منزهاً عن هوى الإرهاب. أما أنور السادات فلم يعد من غوامض التاريخ أنه كان عضواً فى تنظيم سرى للاغتيالات السياسية. وهو التنظيم الذى نجح مرة فى قتل الوزير أمين عثمان ولم ينجح مرتين فى مقتل رئيس الوزراء مصطفى النحاس. ولم يكن السادات بعيدا عن شبهة الارتباط بالنازية الألمانية، كما كان كغيره من العسكريين المصريين بزعامة عزيز المصرى الذى اتجهت عواطفه نحو "المحور" فى زمن الحرب وسقطت به الطائرة التى كان يزمع الهرب بها قرب قليوب.

وأما جمال عبد الناصر، فإنه يقدم للتاريخ وثيقة مكتوبة عنوانها "فلسفة الثورة" يقول فى جزئها الثانى حرفيا" بدأ إتجاهنا اتجاه جيل بأكمله إلى العنف. وأعترف أن الاغتيالات السياسية توهجت فى خيالى المشتعل فى تلك الفترة على أنها العمل الإيجابى الذى لامفر من الإقدام عليه إذا كان يجب أن ننقذ مستقبل وطننا. وفكرت فى اغتيال كثيرين وجدت أنهم العقبات التى تقف بين وطننا ومستقبله. ورحت أحصى جرائمهم، وأضع نفسى موضع الحكم على أعمالهم، وعلى الأضرار التى ألحقتها بهذا الوطن، ثم أشفع ذلك بالحكم الذى يجب أن يصدر عليهم. وفكرت فى اغتيال الملك السابق وبعض رجاله الذين كانوا يعبثون بمقدساتنا. ولم أكن وحدى فى هذا التفكير. ولما جلست مع غيرى انتقل بنا التفكير إلى التدبير. وما أكثر الخطط التى رسمتها فى

تلك الأيام وما أكثر الليالى التى سهرتها أعد العدة للأعمال الإيجابية المنتظرة. كانت حياتنا فى تلك الفترة كأنها قصة بوليسية مثيرة، كانت لنا أسرار هائلة، وكانت لنا رموز، وكنا نتستر بالظلام، وكنا نرص المسدسات بجوار القنابل، وكانت طلقات الرصاص هى الأمل الذى نحلم به، وقمنا بمحاولات كثيرة فى هذا الاتجاه، ومازلت أذكر حتى اليوم انفعلاتنا ومشاعرنا ونحن نندفع فى الطريق إلى نهايته.

ثم يصور جمال عبد الناصر إحدى هذه المحاولات التى عاد منها راجفاً من أن تكون الضحية قد لقيت مصرعها. ولكنه فى الصباح استعاد هدوءه حين أيقن من أن "الهدف" لم يصب. ثم بدأت فكرة الاغتيال تتلاشى تدريجيا وتحل مكانها فكرة الثورة.

ولكن هذا لايمنع أن التكوين النفسى فى إحدى أخطر مراحل العمر قد سيطرت عليه فكرة الإرهاب. وإذا أضفنا التأثر العميق خلال سنوات الإعداد للانقلاب الثورى بأفكار الإخوان المسلمين ومصر الفتاه والحزب الوطنى. وإذا أضفنا كذلك المناخ العام المواتى للإرهاب بدءاً باغتيال اثنين من ألمع رؤساء الوزارات وانتهاء بحريق القاهرة، وإذا أضفنا أخيرا التربية الانضباطية الصارمة فى الجيش عموما والتنظيم السرى خصوصا ، نستطيع أن نتصور على أى وجه من الوجوه كانت ستصبح الحياة السياسية فى مصر بعد الثورة. كان إسقاط النظام القديم يعنى للضباط الشباب إسقاطا لبنيته السياسية ومنظومتها القيمية وآلياتها القانونية والدستورية جميعا. لذلك كان إلغاء الأحزاب سابقا على إلغاء الملكية ذاتها بالرغم من بقاء الاقتصاد الحر

مفتوحا على مصراعيه طيلة عشر سنوات بعد قيام الثورة. ولذلك أيضا كان إلغاء الدستور موازيا لإعلان الحزب الواحد المتعدد الأسماء. وجاء إعدام عاملين فى مصانع كفر الدوار يتزعمان مظاهرة سلمية تطالب بحق الإضراب سابقا بعامين على هتاف العمال فى أزمة مارس (آذار ١٩٥٤) ضد الحريات الديموقراطية. وجاءت مذبحة الجامعة بفصل أربعة وخمسين من أساتذتها اللامعين لتواكب ضرب قاضى القضاة فى مجلس الدولة وفرض الرقابة على كافة وسائل النشر حتى انتهى الأمر تدريجيا "بتطهير" نقابة الصحفين من أسماء المعارضين ثم "تنظيم" الصحافة كليا بتأميمها عمليا. وأقبلت منذ البداية، بداية النظام الجديد، الاعتقالات الدورية لمختلف القوى الحيَّة فى المجتمع السياسى حتى اليوم الأخير فى حياة هذا النظام.

ولكن البداية الحقيقية كانت عام ١٩٥٤. لم يقع خلاله فحسب الصراع الكبير على السلطة والتحول النهائى بها إلى الحكم الأوتوقراطى الشمولى. بل وقع حادثان فى هذا العام المشحون بالأحداث الجسام سيفرد أحدها ظله بل ظلاله على تاريخ مصر المعاصر. والآخر يبدو هامشياً من خارجه، ولكنه لم يكن كذلك من داخله.

أما الحادث الأول فهو محاولة اغتيال جمال عبد الناصر فى ساحة "المنشية" بالإسكندرية. وهى المحاولة التى ثبت أنها من إعداد الإخوان المسلمين وتنفيذهم. وكان الرد الفورى هو إعدام ستة من أقطابهم وسجن واعتقال عدة ألوف من كوادرهم وأنصارهم.

وأما الحادث الثانى فهو قيام ستة شباب للمرة الأولى فى تاريخ الكنيسة

المصرية باختطاف البطريرك يوساب الثانى من المقر البابوى تحت قوة السلاح واستصداره تنازلا بتوقيعه عن منصبه الرئاسى وإيداعه أحد الأديرة.

وبالرغم من أن جمال عبد الناصر نجا من الاغتيال، وبالرغم من أن الأنبا يوساب عاد إلى مقره، وحوكم الجناة فى الحادثين وعوقبوا ، بعضهم بالموت والبعض الآخر بالسجن إلَّا أن الظلال المشتركة للحادثين امتدت والمضاعفات استطالت.

ومن الواضح أن "مفاجأة" الشباب القبطى الشديدة الاستثناء كانت فى جوهرها تقليدا أعمى لفكرة الانقلاب الثورى الذى نفذه الضباط الأحرار. ولكن هؤلاء الشباب لم يدركو أن الضبَّاط وهم يخططون وينفذون كانوا ينطلقون من داخل مؤسسة هى التى استولت فعلا على السلطة فى البلاد . والكنيسة ليست دولة داخل الدولة، بل هى إحدى مؤسسات هذا المجتمع الذى آلت دولته إلى سلطة يوليو (تموز). ومن ثم فأى تحرك حتى ولو كان قبطياً محضاً لايمس الكيان السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى للدولة الجديدة، فإنه يعامل باعتباره خروجا على الشرعية. ليست الشرعية الكنسية وحدها، بل شرعية الدولة المصرية أولاً: لم يخطر هذا الخاطر ببال الشباب القبطى مطلقا، ولم يتخيلوا قط أن الشرعية البابوية جزء من شرعية الدولة. بدليل أنه بعد حين من الوقت حين قرر المجمع المقدس إبعاد البابا يوساب نفسه عن السلطة الكنسية نظرت الدولة إلى الأمر باعتباره من الشئون الداخلية للأقباط. ولكنها "الشئون الداخلية" فى إطار الشرعية الدستورية للدولة المصرية.

وهكذا اشترك إبراهيم هلال الشاب القبطى الذى قاد اختطاف البطريرك

ومحمود عبد اللطيف الذى صوب رصاص مسدسة إلى جمال عبد الناصر فى صفة كاملة الأوصاف هى: الإرهاب، ولكن، لنتأمل ما تحت السطح بعيدا عن "الحدث الجلل" هنا وهناك. محمود عبد اللطيف عضو التنظيم الخاص لجماعة الإخوان المسلمين بشعارها التقليدى "القرآن دستورنا والرسول زعيمنا والجهاد فى سبيل الله أسمى أمامينا" وإبراهيم هلال قائد" جماعة الأمة القبطية" المنظمة التى ولدت فجأة فى حادث واحد، وشعارها "الإنجيل دستورنا والمسيح زعيمنا والجهاد فى سبيل الرب أسمى أمامينا".

وإذا كان الإخوان المسلمون بعيدين فى تحركهم عن المؤسسة الدينية الرسمية - الأزهر - فإن جماعة الأمة القبطية كانت رغم قصر عمرها فى مواجهة المؤسسة الدينية الرسمية: الكنيسة. وبينما كان الإخوان المسلمون يتمتعون بقدر من الشعبية، فقد كانت الحركة القبطية معزولة وشبه مجهولة وتلقى على العكس مقاومة شديدة من الأقباط. وبينما استمر الإخوان المسلمون بالرغم من القمع العنيف سواء داخل السجون أو خارج البلاد، فقد انفرطت الحركة القبطية فور اعتقال قادتها.

غير أنه يجمع بين جماعة الإخوان المسلمين ذات الوزن السياسى والعسكرى وجماعة الأمة القبطية ذات الحجم الرمزى والنوعية الكاريكاتورية اشتراكهما فى دلالات واحدة أهمها استخدام الاثنين لأسلوب العنف المسلح - أى الإرهاب - فى محاولة تحقيق الهدف. واختيارهما لرمز السلطة (السياسية فى حالة الإخوان والدينية فى حالة الأقباط) هدفا للتغيير العنيف. والدلالة الثالثة والأخيرة إقامة دولة دينية فى حالة الإخوان المسلمين، ودويلة

طائفية فى حالة "الإخوان الأقباط". والحالة الأخيرة تعنى نظريا - أي فكريا وشعوريا - الانفصال من خلال حرب أهلية.

والحالة القبطية فى سيرتها القصيرة كانت دون شك مجرد رد فعل لم يتكرر، تأثر بأسلوب الضباط الأحرار فى الاستيلاء على الحكم من ناحية وفوران الدعوة إلى دولة دينية من جانب الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. وقد كان المناخ العام الذى كرسته أوتوقراطية الحكم الشمولى هو الذى رسم بداية ونهاية الحركة القبطية. بالإضافة إلى أن العقل الجمعى للأقباط كان ومازال يرى نفسه جزءا لا يتجزأ من العقل الجمعى المصرى يعتنق "إيمانا" يرسخ العقيدة بوحدة الشعب والأرض (الوطن) ويرفض العنف من حيث المبدأ . لذلك انتهت الحالة القبطية فى مهدها. وبرهن التاريخ القريب بعد مرور ربع قرن على حادث ١٩٥٤ أن الفعل الفاضح والفادح الذى يفترض استفزازا للأقباط من جانب دولة السادات والجماعات الإسلامية لايجد فى أسوأ الظروف ردا عنيفا من جانب الأقباط. لقد وقعت أحداث جسيمة فى السبعينيات والثمانينيات ومازالت أصداؤها فى التسعينيات تكوى القلوب وتفرى الأكباد وتشوى الذكريات شيًا، ولكن ردود فعل الأقباط التزمت حدود العقل الوطنى العام.

أما حركة الإخوان المسلمين فقد تفاعلت مع المناخ العام لنظام الأوتوقراطية الشمولية على نحو مختلف. كان إرهاب الدولة تثقل وطأته على الشارع السياسى دون الشارع الشعبى الذى عرف للمرة الأولى نوعا من التوازن بين خطاب الإنتاج وخطاب الاستهلاك، بعد تمصير الشركات الأجنبية وفى

مقدمتها الشركة العالمية لقناة السويس وبعد الإصلاح الزراعى وتحديد الملكية وبعد التصنيع المكثف وحركة التأميمات الواسعة وإشراك العمال فى الإدارة والأرباح وبناء السد العالى والخلاص التام من النظام الملكى والاحتلال البريطانى، وبعد تقدم الخدمات الصحية والتعليمية. وتغير المشهد الاجتماعى تغيرات حثيثة، وتغيرت برفقته لغة الخطاب الاستهلاكى. تشكلت هذه اللغة بآليات الجمهور الجديد للخطاب. كانت الجراحة الاستراتيجية للمشهد الاجتماعى بالتأميمات والمحاكمات والسجون قد طردت أو طاردت خارج الحدود بعض أصحاب الثروات أو الساعين لامتلاكها من المصريين والمتمصرين وبعض الهاربين من جحيم القمع أوالخائفين من لهبه. واتجهت فئات من المتعلمين الأقباط إلى الولايات المتحدة وكندا واستراليا والقلة القليلة إلى أوروبا دون أية أزياء سياسية. واتجهت فئات من المتعلمين وغير المتعلمين بنسبة أكبر إلى هذه القارات ذاتها مضافا إليها بلاد النفط. ونشط "الإخوان" المهاجرون أو المطاردون فى العمل السياسى، بينما اندمج الأقباط فى مهاجرهم الجديدة دون فقدان لهويتهم الوطنية الأصلية. وبالرغم من أن الثورة قد كتبت عنوانها على الخطاب الاستهلاكى الخارجى. فإن الخطاب الدينى للإخوان المسلمين فى المهجر الخليجى أو العربى لم يتخل عن "السياسة" فى مواجهة التوازن الطارىء على الخطاب الاستهلاكى داخل الحدود.

وبالرغم من أن الخطة الخمسية الأولى قد بشرت المصريين بأن التوازن فى خطاب الإنتاج والاستهلاك يمضى بنجاح. وكذلك بالرغم من الخروج الكبير

لليسار المصرى من السجون والمعتقلات (وهو الخروج الذى انتهى عمليا بالتصفية السياسية للتنظيمات الشيوعية)، فقد كان إرهاب الدولة الشمولية سارى المفعول تحت السطح: بالتجرثم الداخلى لانشقاقات الاخوان المسلمين داخل السجون وخارج الحدود والمحاولة الثانية لاغتيال عبد الناصر، وأيضاً بهزيمة ١٩٦٧.

كان التوازن قد اختل فى النهاية، واكتشف الخطاب الدينى طريقه الجديد للإرهاب عبر الوجه الآخر لخطاب الاستهلاك.

(١٠)

لم يكد يفيق المجتمع المصرى من أحداث العام المثير ١٩٥٤ حتى استأنف الإرهاب الإسرائيلى نشاطه فى غزة مع بداية عام ١٩٥٥ (شهر فبراير، شباط). كانت الأحوال فى مصر قد استقرت لحكم جمال عبد الناصر، بعد صراع ضار على السلطة بين مختلف أجنحة "الثورة، وبين العسكريين والمدنيين وبين المثقفين والعمال والحكام وبين الحكام والإخوان والمسلمين. وشهدت الجامعة ومجلس الدولة والصحافة معارك باطشة. ولكن إرهاب الدولة بقوانينها الاستثنائية وسجونها ومعتقلاتها قد استحالت "نظاما" شرعت أركانه تعرف الثبات التدريجى.

وفى هذا المناخ الذى يسمونه بداية الاستقرار، راحت إسرائيل تلقى بقنابلها على الضباط والجنود المصريين فى قطاع غزة من قبيل التحدى لهذا الاستقرار. وكان عنوان هذا الاستقرار تلبية المطالب الوطنية السابقة على الثورة. كالإصلاح الزراعى وتمصير المؤسسات الأجنبية والتصنيع وبناء السد

العالى. وكان من بين المبادىء الستة للضباط الأحرار بناء جيش قوى. وقد أقبلت القنابل الإسرائيلية على غزة لتنبه الدولة الجديدة إلى ضرورة الاسراع فى بناء هذا الجيش.

ولم يكن لدى ثوار يوليو أى مانع فى الاعتماد على الولايات المتحدة لبناء السد العالى وتقوية الجيش معا. ولكن "البساطة السياسية" لهؤلاء الضباط الوطنيين الشباب حجبت عنهم الارتباط الوثيق بين الاستراتيجية الأمريكية والأمن الإسرائيلى. ومن ثم لم يدخل فى حساباتهم أن المصالح الغربية فى البترول العربى وحماية إسرائيل وتطويق المعسكر الاشتراكى من البنود الأولى فى الاستراتيجية الأمريكية للشرق الأوسط. الأمر الذى ينعكس حتما على العلاقة بين الغرب وبلد كمصر. هذه العلاقة التى «يجب» أن توظف لمصلحة هذه الاستراتيجية وليس فى مواجهتها، ولكن الولايات المتحدة فوجئت بدولة الضباط الأحرار ترفض الأحلاف الأجنبية، ولاتعقد صلحا نهائيا مع إسرائيل، وتريد فى الوقت نفسه تقوية الجيش وبناء السد العالى. لذلك كان الرد الأمريكى الخشن فى تصريحات وزير الخارجية الشهير جون فوستر دالاس برفض تسليح مصر ورفض المساهمة فى بناء السد.

وكان الرد العاجل للدولة الناصرية الاتجاه شرقا والاعتماد على السوفييت فى تمويل بناء السد العالى وتقوية الجيش. وكان الرد المؤجل الذى لم يخطر على بال الغرب هو تلبية مطلب وطنى قديم بتأميم الشركة العالمية لقناة السويس. كلا الردين كان تجاوزا للخط الأحمر الدولى، فإذا كانت البساطة السياسية للعسكرين المصريين قد حجبت عنهم فيما سبق الارتباط الوثيق

بين واشنطن وتل أبيب، فإن هذه البساطة المتعمدة هذه المرة قد دفعتهم لتجاهل كافة الخطوط الحمراء. ولم يكن فى حوزة الغرب سوى الحرب. أقصى درجات الإرهاب الجماعى المسلح. كان الغرب قد أدرك أنه يواجه نوعا جديداً من النظم الفرعية التى تنشد الاستقلال، لايمت بصلة قرابة إلى نظم الانقلابات العسكرية فى أمريكا اللاتينية. وهو نظام لاسبيل لاتهامه بالشيوعية بالرغم من اتجهاهه نحو السوفيات لتمويل السد وتقوية الجيش. كان تاريخ الضباط الأحرار فى غالبيتهم ملفا مفتوحاً أمام المخابرات الأمريكية يقول إنهم خصوم ولكنهم وطنيون. وهي ظاهرة جديدة حيث كان الظن السائد فى هذه الدوائر من تجاربها فى مناطق أخرى أن الوطنية ترادف الشيوعية. وقد أضاف حاضر الضباط الأحرار فى مصر شواهد جديدة على خصومتهم لليسار المحلى بما اتخذوه فور توليهم الحكم من إجراءات كالإبقاء على الشيوعيين المسجونين فى العهد الملكى والمزيد من اعتقال زملائهم وكإعدام العاملين خميس والبقرى. وكالاستغناء عن الضباط اليسارى يوسف صديق وإبعاد خالد محيى الدين خارج البلاد.

وربما كان هذا التاريخ الممتد فى الحاضر لضباط الثورة المصرية هو الذى دفع الولايات المتحدة إلى التعامل المزدوج مه هذه الثورة. فهى ترفض تسليح الجيش المصرى وتمويل السد العالى. ولكنها لاتؤيد العدوان الثلاثى بعد تأميم قناة السويس. ولم يكد يمضى عامان على هذا العدوان البريطانى الفرنسى الإسرائيلى، حتى غطت خصومة اليسار مع الحكم الناصرى على خصومته مع الإخوان المسلمين، بالرغم من أن الإخوان هم الذين رفعوا فى

وجهه السلاح أما الشيوعيون المصريون والعرب فقد كان مطلبهم هو الديموقراطية فى إقامة الوحدة المصرية السورية.

وبالرغم من النهاية الفاجعة للوحدة بالانفصال بعد ثلاث سنوات، وبالرغم من التقارب الموضوعى بين الناصرية واليسار بعد التأميمات الواسعة، فقد دفع الشيوعيون والإخوان المسلمون على السواء ثمنا دمويا باهظا، ودفعت مصر كلها ثمنا سياسيا مروعاً... ذلك أن "إرهاب الدولة" الذى اعتمد عليه الحكم أفرغ البلاد من الحياة السياسية التى جعلها احتكاراً لإهل الثقة، رافضاً بذلك الحد الأدنى من المشاركة سواء من جانب المؤيدين أو المعارضين.

ومن المفارقات المأساوية فى التاريخ أن أهل اليسار المؤيدون للخطوات الوطنية هم الذين تمت تصفيتهم السياسية بخروجهم عام ١٩٦٤ وحل تنظيماتهم فى العام التالى والتحاق بعضهم فرادى بالاتحاد الاشتراكى. والمفارقة الثانية أن هذا "العقاب" قد أصاب الذين لم يشهروا السلاح على مدى تاريخهم فى مصر، فليس لهم فى كتاب الإرهاب صفحة واحدة. والمفارقة الثالثة أن هذه التصفية الأليمة كانت توقيعا على بياض على تكريس غياب الديموقراطية السياسية والتسليم بقيادة فكرية وتنظيمية واحدة دون الحاجة إلى المنابر المستقلة.

وقد أفضى تفريغ الحياة السياسية من التعددية والتنوع فى التعبير عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية إلى ولادة ظاهرتين متلازمتين هما: حالة اللامبالاة العامة لمجموع الشعب والانكفاء السلبى عن العمل والانطواء

الجماعى الشامل عن الاهتمام بمصير الوطن، والاتجاه الواعى وغير الواعى إلى خطاب الاستهلاك الفردى والهموم الضيقة المباشرة. أى أنه بينما كان التخطيط المركزى على الصعيد الوطنى يحفظ بالتنمية درجة من التوازن بين الانتاج والاستهلاك، كان الغياب المزمن للديموقراطية السياسية قد أدى إلى عكس المراد تماماً بالإخلال الذى أصاب الإنتاج لحساب الاستهلاك، إذ ملأ الخطاب الاستهلاكى فراغ اللامبالاة بالحياة العامة نتيجة احتجاب الديموقراطية.

أما الظاهرة الثانية إلى جانب "النَّهم" الذى أصاب الناس تعويضا عن غياب حرياتهم فقد كان الإرهاب، وبينما خرج الشيوعيون من السجون إلى الشارع فى حالة تصفية، فإن مصير الإسلام السياسى لم يكن على هذا النحو.

قرأ جمال عبد الناصر بنفسه كتاب "معالم فى الطريق" لسيد قطب ثلاث مرات، وكان قد تم طبعه ونشره عن إحدى مؤسسات الدولة. وكان الكتاب فى كل مرة مرفقاً بتقرير أمنى يطلب منعه. ولكن عبد الناصر كان يؤشر فى المرات الثلاث بالموافقة على إعادة الطبع والنشر والتوزيع. وفى المرة الرابعة فقط امتنع عن التأشيرة وقال شفوياً: هناك تنظيم مسلح.

كان الإخوان المسلمون، كما سبق أن ذكرنا، يعرفون السلاح فى حرب تحرير دار الإسلام أو فى الاغتيالات الفردية. ولم يكن "النظام الخاص" بالقتل يستند إلى فكر متماسك أو فتاوى شرعية، حتى أن بعض الاقطاب - ومنهم حسن البنا - أنكر وجوده. وبين عام ١٩٥٤ فى حادث المنشية وعام ١٩٦٥ فى الحادث الذى لم يتم باكتشافه قبل وقوعه لم يرتكب الإخوان ما ينسب اليهم

الإرهاب. كان الخطاب الإنتاجى المتوازن مع الخطاب الاستهلاكى قد أفلح برفقة إرهاب الدولة فى سحب البساط من تحت أقدامهم. وظل "التقليد" الإخوانى سارى المفعول، منحصراً فى محاولتى اغتيال عبد الناصر، لأن مسألة تحرير دار الإسلام قد تعقدت باستطالة الهدنة الإسرائيلية العربية، وبجلاء بريطانيا عن مصر.

ولكن كتاب سيد قطب خرج على التقليد الإخوان القديم. وقدم نظرية متماسكة فى الإرهاب تربط بين الشرع وكل من المجتمع والدولة. واستلهم فى بناء هذه النظرية تراث أبو الأعلى المودودى وأبو الحسن الندوى، وزادها بثقافته الفقهية الواسعة تأصيلا. قال إن المجتمع الإسلامى قد ارتد فى مجملة على صحيح الدين فعاد مجتمعا جاهليا يلزمه إعادة الفتح الإسلامى من جديد والمجتمع الكافر دولته كافرة. والعالم كله كافر، غير ان الفرق كبير بين الكفر الأصلى عند غير المسلمين وبين الارتداد عن الإسلام. هذا النوع الأخير هو الأولى والأجدر بالمواجهة السريعة الفورية، بوسائل الفتح كافةً التى عرفها صدر الإسلام، ومن بينها حروب الردة.

وقد حكموا على سيد قطب وأحد زملائه بالاعدام، وإذا كان هذا الحكم قد صدر بسب قيادته لتنظيم سرى مسلح حاول اغتيال رئيس الدولة، فإن التاريخ هو الذى سيفصل في هذه القضية بمزيد من الوثائق والبراهين. أما إذا كان السبب هو كتاب "معالم فى الطريق" فإن إعدامه يضاف إلى الأدلة الدامغة على إرهاب الدولة. ذلك أن الكتاب، كان يستوجب مناقشة جادة فى زمنه حتى لايتحول إلى تعويذة يستتر بها كل إرهابى فى المستقبل وهو ماحدث. كانت

هذه هى المرة الأولى التى يصدر فيها الإسلام السياسى وثيقة صريحة تبرر حتمية الإرهاب الجماعى دون ان تكون هناك حرب لتحرير دار الإسلام ودون أن تكون هناك ضرورة للاغتيال الفردية. لذلك كان الحوار الواسع حول هذه الوثيقة ضرورة قصوى، فاهمالها وتجاهلها لم يلغ فعاليتها الكبرى داخل السجون وخارجها. بينما كانت المناقشة فى ضوء الشمس تبطل إلى حد كبير من "انفجارها". ولكن المجتمع المغلق على فكر السلطة الحاجة وحالة اللامبالاة العامة والانحراف بخطة التنمية إلى المجتمع الاستهلاكى هو الذى ادى إلى تفجيرها فكراً مكبوتا وتنظيمات سرية ومخططات لاسابق لها ولاعهد لنا بها فى الإرهاب.

ولم يكن هناك فى ذلك الوقت إرهاب دولى. ولادولة دينية فى إيران ولاحرب أهلية فى لبنان ولاطفرة نفطية فى الخليج ولا إنجليز فى مصر. كانت هناك فقط الدولة العبرية تدعمها الولايات المتحدة والغرب فى حصار النظام الوطنى الذى أصبح "نموذجاً" بسلبياته وإيجابياته حتى إنه امتد إلى اليمن. وكان هناك فى الداخل الإسلام السياسى الذى يفكر فى كلام سيد قطب تفكيراً عمليا فوق وتحت الأرض. وبين الحصار الخارجى والحصار الداخلى كانت هناك دولة أرادت التوازن بين الإنتاج والاستهلاك فى ظل الحكم الشمولى الذى قام بتفريغ الحياة السياسية فأوقع البلاد فى اللامبالاة والانكماش حول الخطاب الاستهلاكى.

وبين الحصار الإسرائيلى والحصار الداخلى من الدولة والإسلام السياسى وقعت أكبر عملية إرهابية فى التاريخ المعاصر: هزيمة ١٩٦٧.

(١١)

كان أول ما قام به الرئيس السادات خلال الفترة ما بين توليه السلطة وقيامه بانقلاب مايو (آيار) الشهير، هو أنه أخرج قوى الإسلام السياسى من السجون ومنح شباب هذه القوى حرية العمل "العسكرى" فى الجامعات بمطاردة زملائهم من الناصريين والماركسيين مطاردة مسلحة. وفى الوقت نفسه أعطى الضوء الأخضر أو إشارة البدء لما سمى بعصر الانفتاح. وكان آخر ما قام به الرئيس الراحل هو اعتقال مصر. أى رموزها السياسية من أهل اليسار واليمين والوسط، ثم سقط صريع إحدى رصاصات الإسلام السياسى.

وبين أول وآخر ما قام به الرئيس الراحل وآخر ما وقع له فيما سمى بحادث المنصة كانت هناك ملحمة الإرهاب الدموى والخطاب الاستهلاكى. وهى الملحمة التى بدأت ولما تنتهى بعد.

وكان الرئيس قد أصبح نجما لأغلفة الصحافة الغربية، خاصة بعد أن ألقى بفريق من زملائه فى السجون، وطرده للمستشارين السوفيات، وقيادته لحرب أكتوبر (تشرين الأول)، وبدء رحلة الصلح مع إسرائيل مروراً بتطبيع العلاقات مع الغرب وأساسا مع الولايات المتحدة. كان التاريخ المحلى والإقليمى والدولى يفتتح صفحة جديدة تكاد تكون نقيضا للصفحة السابقة من كتاب العصر الجديد.

كان الإرهاب الدولى قد بدأ فى السبعينيات يساريا محتجاً على الخطاب الاستهلاكى الغربى وتصفية انتفاضة ١٩٦٨ الطلابية. وكان العالم العربي نفسه قد شارك فى هذه الانتفاضة من زاوية مغايرة نسبيا، فقد خرج الطلاب فى بيروت والقاهرة وتونس فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧، وقد امتزجت احتجاجاتهم

بالشعارات الديموقراطية وعناوين الخطاب الاستهلاكى. ولم يكن انبثاق الانتفاضة من هذه العواصم دون غيرها عبثا. كانت الهزيمة قد أوجعت كل القلوب والعواصم العربية، ولكن لبنان الاستهلاكى كان يغلى تحت الأرض ببركان انفجر بعد سنوات قليلة عام ١٩٧٥ من موقعة الصيادين فى صيدا إلى مواقع حزام البؤس حول بيروت، وكانت تونس تعانى من أهوال المجتمع الاستهلاكى المتخم والمحاصر من أوروبا والجيران الأقربين والمختل بين الساحل والجنوب. كانت بيروت تكابد أيضاً مشاق ليبرالية الطوائف، وتونس تكابد مصاعب الكاريزما البورقيبية، فاختلطت الشعارات الديموقراطية بأوراق الخطاب الاستهلاكى. وكانت "فتح" قد أطلقت الرصاصة الأولى عام ١٩٦٥ قبل الهزيمة بعامين وقبل الانتفاضة العالمية بثلاث سنوات، وكان الخطاب الفلسطينى الاستهلاكى مكتويا بالسلب فى المخيمات والشتات، وقد أضاف إلى الخطاب اللبنانى سطورا جديدة ديموغرافية ومسلحة. لذلك ما إن هلّ الإرهاب الدولى اليسارى حتى شارك العرب فيه بخطف الطائرات.

ولكن القاهرة كانت تنتظر شيئا آخر. لأول مرة تتحول مصر إلى محطة استيراد بعد أن كانت جهة التصدير للإسلام السياسى، فبدلا من الإخوان المسلمين الذين انطلقوا من مصر إلى بقية الأرجاء العربية، أقبل حزب التحرير الإسلامى من المشرق (الأردن تحديداً) ليجند صالح سرية بعض العناصر من الكلية الفنية العسكرية ليخرجوا فى مظاهرة مسلحة تستهدف اجتماعاً لأركان الدولة فى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى، وسقط من سقط من العسكريين الشباب المؤهلين أو قيد التأهيل لقيادة المستقبل، وشنق صالح سرية، وأخفقت المحاولة. ولكن الرسالة كانت قد وصلت إلى أهل الحكم. وهى أن حدود

الجغرافيا لم تعد منيعة. ولكن هذه الرسالة فوق السطح قد حجبت عن العيون الوجه الآخر للخطاب: وهو الوجه الذى دفع ثمنه سيد قطب دما. كان الإعلام قد ترجم المغزى العميق "لمعالم فى الطريق" بالتكفير والهجرة، اسم التنظيم الوليد فى أحشاء السجون من قبل أن يفرج السادات عن قوى الإسلام السياسى. وفى عام ١٩٧٤ صدرت قوانين الانفتاح الأولى وقالت الصحافة الغربية التى جعلت من الرئيس المصرى نجما لأغلفتها "القاهرة تطلق وحوش الغابة". وكان يسيراً على هذه الصحافة أن تحصى بعض الحوادث: كحريق دار الأوبرا وجمعية الكتاب المقدس وبعض الآثار الفرعونية وإحدى الكنائس. كانت هذه بداية السياق. ولكن عام ١٩٧٤ الذى شهد انطلاق قوانين الانفتاح عرف حادثاً، هو الآخر يقع للمرة الأولى، فقد انطلقت الجماعة الإسلامية المسماة إعلاميا بالتكفير والهجرة إلى اختطاف الشيخ محمد الذهبى العالم الإسلامى البارز وقتله. كان هذا الحدث أول تطبيق عملى لمبدأ التكفير. حسب اللغة الشعبية السائدة الآن حين يقول لك أحدهم "هات من الآخر" فقد بدأت الجماعة الإسلامية بتكفير وقتل أحد شيوخ الإسلام قبل أن تفعل ذلك جماعات أخرى بعد خمسة عشر عاما بفرج فودة والأقباط وكبار الضباط وأصغر الجنود والأطفال والنساء من المسلمين.

كان حادث الكلية الفنية العسكرية يستهدف القيادة السياسية العليا والرئيس السادات نفسه، وكان حادث الشيخ الذهبى يستهدف المؤسسة الدينية الرسمية. وكانت حوادث الأوبرا والآثار تستهدف الحضارة الوطنية المصرية. وقد رافقت هذه الأحداث جميعا خطوات "انطلاق وحوش الغابة"، هذا التعبير الذى أطلقته الصحافة الغربية ذاتها على عمليتىْ المصالحة مع الإسلام

السياسى وصدور قوانين الانفتاح. ولم تكن المصالحة مجرد الافراج عن المسجونين بل دعما وتدريبا وتسليحاً وتحريضا. ولن ينسى المصريون أن أحد أركان السادات - محمد عثمان إسماعيل - هو الذى حدد الأعداء بثلاثة هم اليساريون والاقباط واليهود. وأما اليهود فقد انتهت مشكلتهم برحلة الصلح. ولايزال "الدليل التنظيمى" المقترح من داخل الاتحاد الاشتراكى وقتئذ من أهم الوثائق التى تؤكد مشروع الدولة الدينية التى كانت السلطة الجديدة تناور بها أو تلاعب بعض الأطراف. ولكن السحر انقلب على الساحر فى محاولة الفنية العسكرية الفاشلة، ومحاولة الشيخ الذهبى الناجحة. وكان هذا كله يحدث للمرة الأولى. ولكنها المرة التى لاتستطيع أن تميز فيها خيط الدولة من خيوط الجماعات وأين يبدأ دور السلطة وأين ينتهى دور قوى الإرهاب. ولكن المرجح أن النظام لعب بالأوراق الثلاث:الإرهاب والاستهلاك والدين. ومن يتحكم فى بداية اللعبة لايتحكم بالضرورة فى نهاياتها.

فتحت حرب أكتوبر (تشرين الأول) بوابات الحدود على مصراعيها. ولم يعد صالح سرية وحده هو الذى يستطيع العبور، وإنما أموال النفط ورياح الحرب اللبنانية ثم عقائد الثورة الإيرانية وأخيراً - وربما أولا - إسرائيل والغرب. لذلك اختلف الإرهاب فى بلادنا عن الإرهاب اليسارى العالمى، باختلاف مصادر الرياح التى حطمت بوابات الحدود، ومصادر الانفتاح التى أخذت تحطم قواعد البناء الذى كان.

كان من الطبيعى لأموال النفط وحرب لبنان وثورة إيران أن تصب جميعها فى خانات الإرهاب والتكفير الدينى. وكانت مصادر الانفتاح قد ربطت بين الإرهاب والاستهلاك والدين. وهكذا تأسست فى صمت البنوك الإسلامية التى

يشارك في الإشراف الشرعي والدعوة والإعلان عنها مشايخ أجلاء. ثم أفضت المسيرة في امتداداتها الموضوعية إلى شركات توظيف الأموال. وبالرغم من أن الأصول الأصلية لهذه الأموال كانت هي التي تملأ خزائن الغرب ولاتزال، وهي التي تمتزج بالأموال اليهودية ولاتزال، فإن ما أضيف إليها من عرق ودم الكادحين من شعب مصر عرف طريقة النهائي إلى هذه المصارف وتلك في عواصم الغرب نفسه، في أكبر عملية نهب وسرقة علنية عرفها تاريخنا المعاصر.

ولكن كيف تم ذلك؟

بواسطة الخطاب الاستهلاكي المتقن الصنع من الطمع والتدين في آن واحد، الطمع في أعلى نسبة ربح في أقصر وقت، والطمع في الآخرة بما أكده بعض رجال الدين من أن البركة تختلف عن الفائدة. وخسر الناس دنياهم على الأقل. ولكن الأموال التي أقبلت أصلاً من خارج الحدود عبر قنوات النفط لم تتوقف عملياتها عند حدود النصب والاحتيال باسم الدين، بل شاركت ومازالت تشارك في بنية اقتصادية - اجتماعية - ثقافية تزخرف الخطاب الاستهلاكي. وهو نفسه خطاب النظام الاقتصادي للدولة ذاتها. وهذا هو الجذر العميق لاختلاط الأوراق الذي ندعوه أحيانا، لوَهْمنا، بالاختراق. نظن أن عناصر من الإسلام السياسي تخترق بعض أجهزة الدولة أو مؤسسات المجتمع . وليس هذا صحيحا، وإنما رأس المال لاجنسية له أو دين في الغابة التي انطلقت بين أركانها الوحوش. ولن أنسى ماحييت إعلانا في الأهرام يقول حرفيا "ملابس المحجبات، واردات لندن، الموزع الوحيد حنانيروز". واعرف أيضا أن بعض الاقباط فقدوا تحويشة العمر كغيرهم من المسلمين في شركات توظيف

الأموال. وقد تبدو هذه مجرد أمثلة كاريكاتورية، ولكنها دالة على أن لعبة الانفتاح الاستهلاكية، تشكل نظاماً كاملاً لاينتمى إلى الرأسمالية المنتجة. وإنما هو نظام :السداح مداح" كما وصفه أحمد بهاء الدين. لذلك تغسل أموال المخدرات نفسها فى مصارف الرايات الدينية، وتمنح أموال النفط القليل من خيراتها لتجار السلاح، ويزكى "رجال الاعمال" بفتات موائدهم لنادى البيروقراطية العتيد. وتدخل إسرائيل على أقوى الخطوط دون أموال، وإنما بالسلاح فى جنوب لبنان والضفة الغربية وقطاع غزة وبالخبرة الزراعية والمركز الأكاديمى فى مصر وليس هذا كله اختراقاً من أحد لأحد، وإنما هى شركة كبرى لاجنسية فيها لرأس المال ولاعقيدة، وإنما تحتاج هذه اللعبة لغطاء أيديولوجى من الدولة والمجتمع على السواء، فأنت لاتستطيع أن تدعوها رأسمالية أو ليبرالية أو ديموقراطية، وليس ألمع من الغطاء الدينى يساهم الجميع فى نسج خيوطه. وفى هذا "النسيج" ليتنافس المنافسون". أى أن البنية الأساسية التى أنشأها نظام السادات كانت تلبى هذا الاحتياج لخلق مناخ عام لاتواجه فيه الدولة تيارات الإسلام السياسى التى تشارك غيرها فى إنتاج هذه البنية، ومادام كان هناك انفتاح بهذا المعنى، لن يتخلف الإسلام السياسى عن المساهمة يداً بيد مع الدولة ذاتها وغيرها من المصادر. ويبقى التناقض كامناً بين الأقوى من بين أعضاء الشركة فى الإمساك بسلطة القرار والأقل قوة.

لذلك حين قال السادات بأن عام ١٩٨٠ هو عام الرخاء، كان بالفعل قد كرر ما سبق أن قاله عن عام ١٩٧٢ من أنه عام الحرب. وبينما وقعت الحرب بعد سنة من عام "الضباب؛ كما وصف الحرب بين الهند وباكستان، فإن الرخاء الموعود لم يقع.

وإنما وقعت أحداث أخرى أكثر خطورة. أخفق الخطاب الاستهلاكى فى اليوم نفسه الذى تم فيه التطبيع مع إسرائيل، ونجحت الثورة الإيرانية فى الاستيلاء على الحكم ولم يخمدوا الحرب اللبنانية واجتاحت إسرائيل جنوب لبنان كما لم تفعل من قبل...

ولم تعد الجماعة الإسلامية وحدها فى الميدان، بل كبرت فى هذا المناخ المواتى وهو المناخ الذى عبر عنه السادات فى عبارته التاريخية "الإسلام دين ودنيا ماقلناش حاجة، ولكن لادين فى السياسة ولاسياسة فى الدين". ولخص بهذه العبارة ذروة التناقض فى بنية النظام الأساسية: نظام الاستهلاك دون إنتاج. ولم يجد مفراً بعد عام واحد من "اعتقال مصر" حتى أصبح وحيداً فى العراء المطلق. وكان من السهل على أحد جنوده الذين أطلقهم ودربهم أن يجيد إطلاق الرصاصة التى فتحت فصلاً جديداً فى كتاب الإرهاب.

(١٢)

فتح الرئيس مبارك صفحة جديدة مع المعارضة، باستقباله رموزها فى القصر الجمهورى بعد حوالى ثلاثة أشهر أمضوها فى المعتقل اغتيل خلالها الرئيس السادات. وكان حسنى مبارك كنائب للرئيس جالسا إلى جانب الرئيس طيلة المشهد الدامى. وقد مضى على الحادث الرهيب حتى الآن حوالى إثنى عشر عاما، ومن المستحيل ألّا تكون الدقائق الدامية قد تركت بصمتها فى ذاكرة الرئيس الجديد الذى تولى مقاليد الحكم بعد أيام قليلة من معايشة العنف فى حدّه الأقصى عن قرب شديد. خاصة وأن مذابح أسيوط كانت قد توالت، تقريبا، فى الوقت نفسه.

افتتح مبارك إذن عهده بهامش من الديموقراطية على صفحة مجلله بدماء

الرئيس الراحل وعشرات من ضباط الأمن وجنوده. وهى الصفحة التى لاتزال حمراء قانية بدماء فئات أخرى من الرجال والنساء والأطفال، ولكن الهامش الديموقراطى لايزال هو الآخر صامدا.

هذه المزاوجة بين إرهاب الجماعات المسماة إسلامية والديموقراطية المسماة هامشية تشكل عنوانا ملتبسا للأزمة الضارية التى تعانيها مصر فى الوقت الحاضر. ومن الشعارات ذات الدلالة التى أطلقها الرئيس مبارك فى بداية عهده شعار "الانفتاح الإنتاجي؛ فى مواجهة الانفتاح الاستهلاكى. ولكن الوطن، دولة ومجتمعا، لايخضع للتفكير بالأمانى، ولايستظل من شمس الصيف أو مطر الشتاء بالشعارات. وإنما هناك آليات ذاتية وأخرى موضوعية تعمل بموجبها أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع فتفرز الظواهر التى لاتزول بمجرد إعلان الرغبة فى زوالها، أو حتى بتصميم الارادة على إزالتها. وتشهد مسلسلات الفساد المخيفة سواء فى المجتمع أو فى الدولة أن آليات الخطاب الاستهلاكى ظلت دائما أقوى من القانون. وبدءا من فضيحة توفيق عبد الحى تاجر الدواجن الفاسدة وهروبه، ومن فضيحة السيدة الحديدية وهروبها، وفضيحة الريان الذى يدير شئونه المالية الدولية بالتليفون الدولى والفاكس من داخل السجن، وانتهاء باثنين من المحافظين عبثا بالمال العام لدرجة التخمة واثنين من رؤساء المدن باعا أراضى الدولة لحسابهما ورئيس المجلس الشعبى الذى أصبح إمبراطورا فى المحافظة إلى الموظف الذى استطاع أن يربح سبعين مليونا من الجنيهات فى عشر سنوات، مروراً "بتبييض" أموال المخدرات فى البنوك كانت بعض الرموز الدينية تبارك ما يجرى من جهة. وكان الإرهاب باسم الدين على قدم وساق من جهة أخرى.

ولكن هذه "الفضائح" كلها لم تكن فحسب خروجا على الأخلاق والقانون، وإنما كانت ولاتزال إفرازا طبيعيا لآليات النظام العشوائى الذى يعتمد أساساً على التمويل الخارجى وليس على الثروة الوطنية، كما يعتمد على قاعدة "أكبر ثروة فى أقصر وقت" وما يشبه القانون الطردى لرأس المال إلى الخارج مرة أخرى. وهو النظام الذى تختلط فى تكوينه الرأسى أو ما يسمى بالتراكم - أموال المهاجرين بأموال المقيمين بالأموال المتعددة الجنسية بالأموال المتعددة المصادر دون تصنيف أخلاقى فى إطار القوانين الخفية التى تصوغها الحركة الحرة لرأس المال سرا وعلناً. وهكذا تصبح عامرة بأحداث منجزات التكنولوجيا الغربية واليابانية وأفخر أنواع السلع التى كانت تنتجها المصانع الوطنية منذ سنوات، جنباً إلى جنب مع أهيف حاجيات أبناء الذوات وأولاد الشوارع على السواء. وتنشأ فى ظلال هذه السوق "البيضاء" آلاف الوظائف السرية والحرف الهامشية والمناطق العشوائية، وبغياب الانتاج كعمود فقرى للبناء الاجتماعى يغيب القانون المكتوب عن تصنيع العلاقات "والقيم الاجتماعية. وتتحول نصوصة ومؤسساتة التشريعية والتنفيذية إلى أدوات بيد أحد أطراف اللعبة، ليست هى الدولة بالضرورة. وإنما قد يكون جزءا منها وأجزاء غريبة عن جسمها المباشر من القوى الفاعلة، محلية كانت أو أجنبية. ومن هنا بالضبط يتولد مجتمع العنف، لأن تقنين الحق وسيادة القانون يحتاجان أصلاً إلى النظام الإنتاجى، حتى ولو كان رأسماليا متوحشا. أما تغييب القانون الذى جاء ثمرة النظام العشوائى، فهو الأب الشرعى لمجتمع العنف الذى تغدو فيه الوسائل كافة مشروعة لنوال "الحقوق" أيا كانت مشروعة أو غير مشروعة. فى هذا المجتمع تصبح الجرائم الشاذة كقتل الأب

لولده أو الإبن لأبيه والأم لإبنتها والإبنه لأمها، والتمييز العنصرى بين أصحاب الأديان المختلفة، والسرقة بالإكراه والاختلاس والرشوة وركوب الأتوبيس والسير فى الشارع أوعلى الرصيف والتعامل فى المستشفى، كلها وآلاف التفاصيل فى الحياة اليومية من مظاهر وتجليات السلوك العنيف. مناخ شامل من العنف القاتل، وهو يختلف كليا عن المناخ فى بلاد أخرى حيث يبدو العنف هو الاستثناء وليس القاعدة، ولايجوز أن نقارن بين ما صرنا إليه والحوادث المتفرقة عند غيرنا، إلا إذا كان غيرنا يشبهنا فى النظام العشوائى كالنظام الحالى فى روسيا.

فالنظام العشوائى هو نقيض النظام الإنتاجى. ومن المؤسف أننا نستدل على العشوائية فى حياتنا بأحزمة البؤس حول العاصمة أو أطرافها أو فى الصعيد الجوانى، بينما العشوائية تميز نظاما اجتماعيا كاملا، حتى ولو سكن أهله فى الزمالك وجاردن سيتى ومصر الجديدة. العشوائية هى المزاوجة بين انفتاح "السداح مداح" والخطاب الاستهلاكى. مصر الراهنة بلد غنى بالمال، وليس بالإنتاج. أغنياؤها أكبر خصوم طلعت حرب مؤسس الرأسمالية الوطنية فى مصر. وفقراؤها يكتفون بقراءة الخطاب الاستهلاكى فى شوارع "الشبح" والفاترينات المتوهجة بعشرات الملايين وإعلانات ومسلسلات وأغانى التليفزيون. وهو خطاب مستورد من ألفه إلى يائه. والأموال التى لادين لها أو مذهب أو جنسية تتضامن فى صنع هذا الخطاب، وتتصارع داخله أيضاً. يتصارعون لتزويد حصصهم من الأرباح ومن السلطة والنفوذ. وليس ما يسمى بالإرهاب أو الجرائم الشاذة أو الإدمان إنعاكسا مباشرا لفقر الفقراء والاختناق الاقتصادى والبطالة، فهذه كلها عرفناها من قبل ويعرفها غيرنا من بعد.

وهناك ملايين من الشباب المصرى العاطل لايشتغل بالإرهاب ولايتسلى بالإدمان. ولكن واقع الأمر أن صراع رؤوس الأموال المتعددة الجنسية والأديان والمصادر هو الذى يخلق مجتمع العنف بأنماطه المختلفة. وعناصره الساعية جميعها إلى المزيد من الأرباح والنفوذ، هى التى تستخدم أنواعا من المليشيات المسلحة وأنواعا أخرى من المليشيات الإعلامية وأنواعا ثالثة من المليشيات الاقتصادية أو السياسية. يتركز بعضها فى مؤسسات المجتمع والبعض الآخر فى أجهزة الدولة، بحيث يمكن أن يصطدم أجزاء المؤسسة الواحدة بعضهم ببعض، ويمكن أن يتواجه عناصر الجهاز الواحد وجها لوجه. ليس من اختراق خارجى بالمعنى المألوف. وإنما هناك تحالف داخلى، أحيانا دون تنسيق، بين القوى الخارجية والداخلية صاحبة الغايات المتقاربة أو المتعارضة. خاصة وإن حالة السيولة الإقليمية والدولية قد أذابت كثيرا من المعانى المستقرة لأزمنة مديدة حول الحدود الوطنية والاستقلال الوطنى. ولكنها لم تذب المصالح الإقليمية والدولية والاستراتيجيات السياسية.

هذا التحالف العلنى حينا والخفى أحيانا، الاختيارى تارة والاضطرارى تارة أخرى، هو الذى يفرز وسائل العنف المناسبة له فى التوقيت الأكثر ملائمة لمصالحه واستراتيجياته.

إنهم جميعا يتفقون على أن النظام العشوائى يناسب مصالحهم، وهم جميعا يتفقون على أن مجتمع العنف هو الأكثر مواءمة لمزيد من الأرباح والنفوذ. ولكنهم يختلفون بعدئذ فى الاستراتيجيات.

ليست المليشيات المختلفة إذن إلا أدوات الصراع بين مكونات الخطاب الاستهلاكى وعناصره المحركة. مليشيات المخدرات من المكونات الرئيسية،

وملیشیات البیروقراطیة الحکومیة أیضا من أهم المکونات، وملیشیات الإرهاب باسم الدین لیست أکثر من واحدة بین هذه المکونات.

هکذا یجب أن نضع هذه الملیشیات التی ترفع عالیا رایات الدین فی مکانها الصحیح من السیاق الشامل للنظام العشوائی والحدود المفتوحة حتی لانخطیء فی تشخیص المرض واقتراحات الدواء. إنها جزء لایتجزأ من الخطاب الاستهلاکی ولاعلاقة لها من قریب أو بعید بأیة ادعاءات دینیة. وهی جزء یبرر بقیة الأجزاء ولاینفیها. بمعنی أنه لاتناقض بینها وبین ما یسمی بالفنون الهابطة أو القاموس المبتذل فی لغة الحیاة الیومیة أو ظاهرة الإدمان أو تعاظم مانسمیه الجرائم الشاذة أو شیوع الدعارة أو الانفجار السکانی. کلها سطور فی الخطاب الاستهلاکی الذی نحیاه ونموته فی شوارع المعروضات المستوردة أکثر مما نشاهده فی الأحیاء العشوائیة، ونراه فی التلیفزیون وصفحات الحوادث فی الجرائد والمجلات.

وهو سطر بارز بین بقیة السطور لأنه صناعة محلیة وأجنبیة فی وقت واحد، ولأنه یتخذ من المقدسات رایة تخفی أهدافه، ربما عن حاملی القنابل أنفسهم. ولذلك فالدعوة إلی محاورة من نسمیهم بالإرهابین لیست أکثر من دعوة کاریکاتوریة. إن من ندعوهم إعلامیا برؤوس الإرهاب سواء أکانوا داخل السجون أو خارجها هم أنفسهم لیسوا أکثر من بعض أدوات الصراع بین مکونات النظام العشوائي. وکذلك الدعوة إلی "هدایة" الشباب بصحیح الدین، فإنها تفترض أصلا أن هناك انحرافا کالوباء أصاب بضع مئات من الشباب یجب إعادتهم إلی صوابهم. ولیس هذا صحیحا. وإنما هناك نظام عشوائی تهیأت له کافة اسباب المشروعیة القانونیة بتشریعات الانفتاح، فلما أتاحت

له آليات النمو السرطانى ضاقت به هذه المشروعية وضاق بها. ومن ثم تولد مجتمع العنف بخلع الثياب القانونية والصراع المكشوف بين مكونات هذا النظام العشوائى. وبما أنه لايختلف عنف عن آخر ولامليشيات عن أخرى، لإحراز قصب السبق فى إنتاج الخطاب الاستهلاكى، فقد اختارت بعض عناصره الداخلية والخارجية وسيلة العنف المسلح باسم الدين لأسباب استراتيجية واضحة هى الاستيلاء على كامل الحكم وكامل المجتمع: فيزدهر الاستهلاك وقيمه وآلياته أكثر من أى وقت مضى على حساب الإنتاج وقيمه وآلياته فلاتنهض مصر كمجتمع ليبرالى الاقتصاد ديموقراطى السياسة. وأيضا ،بل أولا ليتأسس نظام الشرق الأوسط فى غيبة نظام عربى وحضور قوى لإسرائيل وإيران وتركيا ومن ورائهم الغرب فى مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية.

القسم الثالث

وجوه وأقنعة

(أ) من لايخاف الشيخ الغزالى؟

فوجئت بالدهشة التى وصلت أحيانا إلى درجة الصدمة عند الكثيرين من فتوى أوشهادة الشيخ محمد الغزالى أمام محكمة أمن الدولة فى قضية اغتيال الدكتور فرج فوده.

لم تدهشنى الفتوى أولم تصدمنى الشهادة، لأن الشيخ الغزالى لم يقل شيئا جديداً أولم يصدر فى كلامه عن موقف جديد.

لم يقل شيئا جديداً، فقد سبق له فور اغتيال الكاتب الراحل أن برّر عملية القتل بما وصف به فرج فوده من كفر وارتداد. ولم يصدر عن موقف جديد، لان الرجل له مواقف مشهودة منذ خمسة وأربعين عاما حين أصدر كتاب (من هنا نعلم) رداً على كتاب خالد (من هنا نبدأ).

كان خالد محمد خالد ولايزال رجلاً مسلما عميق الإسلام. وكان ولايزال لايرى تناقضا بين الإيمان والديموقراطية. وقد جند كل علمه، وكان عضوا فى هيئة كبار العلماء، لخدمة الإسلام والمسلمين والمواطنين جميعا. آمن مبكراً بأن الدين لله والوطن للجميع، وأن حق المواطنة يكفله القانون والدستور، وأنه لاتمييز بين أهل البلاد بسبب الدين أو المذهب. ولكن خالد محمد خالد لم يتخذ من الديموقراطية السياسية إلا مدخلا للديموقراطية الاجتماعية حيث دعا فى ذلك الوقت إلى ضرورة الربط الوثيق بين العدل والحرية.

كان الزمن هو العام ١٩٤٩، وكان الباشوات والملك والانجليز يحكمون مصر بالحديد والنار بعد هزيمة مدوية فى فلسطين، وكان الإرهاب قد وصل بالإخوان المسلمين إلى اغتيال الخازندار القاضى الشهير ورئيس الوزراء أحمد ماهر ورئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى. وكان الإرهاب المضاد قد تمكن من اغتيال الشيخ حسن البنا زعيم الإخوان المسلمين. وكانت البلاد على حافة الحرب الأهلية بأنواعها الاجتماعية والدينية ووصلنا إلى عصر الاستقطاب العنيف بين من يعيشون تحت خط الفقر وهم ٥ر٩٩ فى المائة من مجموع الشعب، وبين من يعيشون فى بحبوحة من الثراء الباذخ وهم لايتجاوزون النصف فى المائة. وصلنا أيضا إلى مشارف الفتنة الطائفية فى المناطق التى كان يسيطر فيها الإخوان المسلمون على أجزاء من الشارع المصرى. وهو (الوقت) الذى كان جهازهم السرى - بعد العودة من فلسطين - قد أجاد التدريب والتسليح.

ولولا عودة الوفد إلى الحكم لاحترقت البلاد قبل السادس والعشرين من يناير ١٩٥٢ بعامين. ولكن الوفد عاد ظافرا فألغى معاهدة ١٩٣٦ واعطى إشارة البدء للحرب الفدائية فى القنال. وأفرج عن كتاب (من هنا نبدأ) لخالد محمد خالد الذى كان صاحبه قد حوكم، وكان الكتاب نفسه قد صودر.

وكان الشيخ الغزالى عضواً بارزاً فى جماعة الإخوان المسلمين، فأصدر فى هذا الجو الدموى العاصف كتابه (من هنا نعلم). ولم يحظ الكتاب آنذاك بالشهرة التى نالها كتاب خالد محمد خالد ولكنه الوثيقة الوحيدة التى ترد على صاحب (من هنا نبدأ). هناك العديد من الكتب والمقالات التى ردت على الشيخ على عبد الرازق عام ١٩٥٢ حين أصدر كتابه (الإسلام وأصول

الحكم)، وهناك العديد من الكتب والمقالات التى ردّت على طه حسين عام ١٩٢٦ حين أصدر كتابه (فى الشعر الجاهلى). وهى وثائق سابقة على ميلاد الإخوان المسلمين وظهور حسن البنا. أمّا كتاب الشيخ الغزالى فقد كان ولايزال الوثيقة الأولى والوحيدة التى ردت على خالد محمد خالد بعد اثنتين وعشرين عاما على بروز الإخوان، وبعد شهور قليلة من اغتيال قائدها.

جاء الكتاب فى وقت محدّد ومناسبة محددة: إنه الرد الإخوانى الصريح والمعلن على كاتب ينادى بالحرية والعدل فى زمن مضطرب غاية الاضطراب، عشية لحظة الانتقال المريرة من عصر الاضطهاد والتبعية إلى فجر الديموقراطية والتحرير (١٩٥٠). ولم يحصل الإخوان فى أعظم انتخابات حرة عرفتها البلاد حينذاك على مقعد واحد فى البرلمان. وأصدر الغزالى كتابه ليقول بأفصح بيان لا للحرية ولا للعدل كما فهمهما خالد محمد خالد المسلم الذى لايشك أحد فى إسلامه وولائه للمقدسات الإسلامية كلها وسعة معرفته بتراث الفقه الإسلامى.

وتحول الكتاب فى أيدى خصوم الديموقراطية وأعداء الشعب المصرى من السراى إلى أحزاب الاقليات الدستورية إلى سلاح دينى - سياسى، حتى إن الملك فاروق فى ذلك الحين أرخى لحيته. وكان هناك فى البرلمان من يجرؤ ويسعى إلى تسميتة بأمير المؤمنين.

وقرب نهاية الطريق المسدود أمام النظام بأكمله أحرقوا القاهرة حتى تنطفئ نيران الكفاح المسلح فى القنال. وقد سُودّت آلاف الصفحات حول حريق القاهرة. فقيل أن الملك والانجليز ومصر الفتاة والإخوان المسلمين والضباط الاحرار هم الذين أشعلوا الحريق. ولكن أحداً لم يشر بحرف واحد إلى حزب

الوفد، فقد كان الوفد هو الضحية الأولى للحريق الذى استبدلت الحرب الأهلية المكبوتة به. كان المطلوب هو إحراق الوفد وإزاحته. ولكن النظام نفسه كان قد سقط. وأقبل البديل من أخر معقل يراود خيال القصر والانجليز والباشوات، من من الجيش. وهذه قصة أخرى، انتصر فيها العدل والاستقلال لوقت من الأوقات، وهزمت الديموقراطية طيلة الوقت، فانسحب العدل والاستقلال فى خاتمة المطاف.

لم يتوقف خالد محمد خالد فى أسوأ الظروف وأكثرها عصبية وقهراً عن الوفاء لمبادئه الثابتة، فأصدر منذ بداية الثورة على التوالى (الديمقراطية أبداً) و (هذا أو الطوفان) و(لكى لاتحرثوا فى البحر) و (فى البدء كانت الكلمة) و (محمد والمسيح معا على الطريق). وكان موقفه المشهود فى مؤتمر القوى الشعبية لإصدار الميثاق عام ١٩٦٢ حين كان الوحيد فى لجنة المائة الذى أصرّ على الديموقراطية السياسية إلى جانب العدالة الاجتماعية حتى النهاية؟

بعدها بقليل كان يقود مظاهرة المتعصبين ضد حرية المرأة وضد خروجها للعمل وضد انتخابها فى البرلمان وضد مساواتها بالرجل فى الأجور وضد اختلاطها به فى المدارس والجامعات. كان يقود المظاهرة ضد صلاح جاهين لأنه رسم كاريكاتيراً يناصر الحرية ويعلى من إنسانية الإنسان رجلاً كان أو امرأة. كان يقود المظاهرة - فى ظل الحكم الشمولى، أليس كذلك؟ - إلى أبواب جريدة الأهرام فى مبناها القديم بشارع مظلوم.

وقد نسى الناس كتاب (من هنا نعلم) لأن كتاباً جديداً كان قد استولى على عيونهم هو كتاب (معالم فى الطريق) لسيد قطب. ولكن فقدان الذاكرة يصيب الأفكار فى مقتل، لأنك حين تسأل بعضهم عن موقف الإخوان

المسلمين من العنف يبرزون لك كتاب المستشار حسن الهضيبى (دعاة لاقضاة) ويتناسون حتى ننسى كتاب (من هنا نعلم) للشيخ الغزالى. وهو كتاب يفتقد الأسس النظرية أو الفقهية التى بنى عليها سيد قطب أطروحته حول الجاهلية الجديدة المستمدة بدورها من أطروحة أبى الأعلى المودودى حول الحاكمية. ولكنه لايفتقد الايحاء المبكر بهذه الأطروحة المبنية أساسا على تسييس الدين. وهو فى أغلب صفحاته بذور أولية لمقولات (معالم فى الطريق).

ولكن الشيخ الغزالى رجل ذكى، فهو يستطيع أن (يتمايز) عن غيره فى الوقت المناسب بالظهور وكأنه إمام المعتدلين حين يصدر كتابا أو آخر يبدو فيه كما لو أنه من المتحررين المجددين وهو الأمر الذى سمح له فترة طويلة أن يكون أحد (أقطاب الاجماع) بين مشايخ آخرين لهم بعض صفاته، حتى إن حكومة الجزائر انتدبته فى وقت من الأوقات لتأسيس جامعة إسلامية بدافع (حسن الظن) الذى واكب صورته المعتدلة فى الإعلام، لمحاصرة تشدد الإسلام السياسى الجزائرى فى بداياته الأولى. وبعد سنوات اكتشف الجزائريون أن الرجل يشرف عمليا على تفريغ كوادر الإرهاب السياسى باسم الإسلام. وكشف الملف الجزائرى سواء من مناهج التعليم فى الجامعة الحديثة الولادة أو من اللقاءات الخاصة والمحاضرات العامة أن المعهد العلمى الذى كان يراد به محاصرة التطرف قد أضحى وكرا للإرهاب.. الأمر الذى أدهش المسئولين الجزائريين الذين رغبوا فى إنتداب شيخ مصرى سمعته هى الاعتدال لإنشاء قلعة إسلامية تشبه الأزهر فى مصر. وكانوا كرماء فى توديع محمد الغزالى ولكن الأثر الذى تركه فى النفوس كان من المرارة بحيث لم يزايلهم إلى اليوم،

بل هم يقولون لكل من يسأل عن شيوع موجة العنف: إنهم تلاميذ الغزالى.

وكانت الأجواء المصرية هى الأخرى منذ بداية السبعينيات قد تلبدت بغيوم التطرف والإرهاب الذى افتتح الثمانينيات باغتيال الرئيس السادات نفسه. وفى ظل الضغط العاتى لهذا المناخ كان خالد محمد خالد قد أصدر كتابه عن الدين والدولة الذى تراجع فيه خطوات عن مبادئه الأولى. ولكنه كتاب وحيد لم يعمل منه الرجل تجارة أوشعاراً، بحيث عاد فى النصف الآخر من الثمانينيات ليصدر كتابه المهم (دفاع عن الديموقراطية) ويعود فيه إلى سيرته الأولى. والكتاب هو مجموعة الفصول التى نشرها الرجل فى جريدة (الوفد لتصل إلى أعرض قطاع جماهيرى قارئ قبل أن يضمها. بين دفتيّ كتاب، أصبح يحدد موقفه القديم الجديد فى كل مكان يذهب إليه ليواجه الناس، بما فى ذلك حزب التجمع اليسارى.

أما محمد الغزالى انصرف إلى موقف مزدوج: أحد الوجهين هو المؤلفات ذات الصيغة التجديدية والصبغة العصرية والأحاديث التليفزيونية التى يدعو فيها إلى الهداية. هذا الوجه هو الذى أعطى الرجل سمت الاعتدال، تماما كالشيخ الشعراوى والشيخ يوسف القرضاوى والشيخ محمد عمارة والشيخ عبد الصبور شاهين وغيرهم باستثناء مفتى الديار فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوى. كان للرجل ولايزال وجه واحد يمثل الاعتدال المستقيم بحق. أما الآخرون، فقد كانوا أو مازالوا يضعون قدما فى مربع الاعتدال والقدم الأخرى فى مربع التطرف. مازال الشيخ الشعراوى يردد (أقول للحاكم احكمنى أنت بالإسلام، لست أريد أن أحكم، بل أدعوك لحكمى بالإسلام). ماذا يعنى ذلك؟ يعنى ببساطة أن الحكم ليس إسلاميا، وإن المطلوب هو أن يقوم الحاكم

بتغيير الحكم القائم بدلاً من أن يقوم بذلك غيره. ولايقوم الشيخ الشعراوى مطلقا بتفنيد اطروحات هذا الغير الذى يرى فى الحكم الراهن منكرا يستوجب تغييره بالعنف.

أما الشيخ الغزالى والشيخ عماره فهما لايكفان عن تأييد الدعاوى المسماة إعلاميا بالتطرف فى المنابر التى يكتبان فيها أو يخطبان. وكان الشيخ عبد الصبور شاهين هو (بطل) الفضيحة الجامعية الخاصة بنصر أبو زيد. هذه هى المواقف الحقيقية، أو الوجه الآخر للعملة، فوجهها الأول يستهدف كسب حماية الدولة. وربما كانوا فى ذلك يعبرون عن قطاع من أجهزتها. والوجه الآخر هو ممالأة جماعات (التطرف) والتعبير عنها، وربما كان الوجه الأصدق فى التعبير عن النفس، وأيضاً عن قطاع فى الدولة وأجزتها. ولكنهما فى النهاية وجهان متلازمان حتى يضلّ المرء بينهما، فأين الاعتدال وأين التطرف.

غير أنه فى اللحظات الحاسمة يغدو (التطرف) هو الاختيار الوحيد. وهكذا كان الأمر فى يناير ١٩٩٢ حين احتشد آلاف المتطرفين. والإرهابيين فى ساحة المعرض السنوى للكتاب يستمعون ويصفقون للشيخين الغزالى وعماره وهما يتهمان فرج فوده بالخروج على صحيح الدين. وفى تلك الليلة بالضبط، اتخذت إحدى الجماعات قرارها بتصفية الكاتب الأعزل تصفية جسدية. وحين تمت هذه التصفية لم يتورع الغزالى عن تبرير الاغتيال.

جوهر الأمر هو سلطة التكفير التى أعطاها المشايخ لأنفسهم، ثم أعطوها بدورهم لأى مسلم يرى فى هذا الشأن أو ذاك منكراً يجب تقويمه باليد. هذا على الرغم من أن الإسلام هو الدين الذى لايعرف الكهنوت، وليس فيه لله

وكلاء مايربطونه على الأرض يكون مربوطاً فى السماء وليس فيه تراتبية لسلطة دينية.

وبموجب سلطة التكفير المستجدة عمليا، والكامنة فعليا فى كتاب (من هنا نعلم) للشيخ الغزالى كان الرجل صادقاً مع نفسه إلى أبعد الحدود حتى أفتى غداة اغتيال فرج فوده بأن (الشباب نفذوا الحد فى المرتد). وكان من المستحيل أن يتناقض مع فتواه الأولى حين طلب إليه الدفاع عن أولئك الشباب سماع شهادته فجاءت فتواه الثانية تأييداً للأولى. وهو أمر طبيعى إلى أقصى الحدود، فلماذا الدهشة التى وصلت أحياناً إلى درجة الصدمة؟

لأن صورة الشيخ المعتدل كانت قد أضلت الناس. والغزالى ليس فرداً، بل هو أحد رموز تيار كامل متهم ظلما بالاعتدال، فالحق أن الألف تؤدى إلى الياء كما قال خروشوف قديماً لعبد الناصر عن العلاقة بين الاشتراكية والشيوعية. هكذا الأمر تماماً فى الإسلام السياسى، فالبداية القائلة بالدولة الدينية لابد وأن تفضى إلى الإرهاب باسم الدين. لاحل وسطا بين الدولة المدنية والدولة الدينية ولاشوط فى هذا الطريق يتوقف عند المنتصف، بل لابد لمسيرة (الجهاد) أن تبلغ غايتها. هذا هو درس التاريخ فى كل العصور وكل البيئات وكل الأديان.

وقد كان الشيخ الغزالى فى فتواه الأخيرة ممثلا لتيار كامل ومخلصا لتاريخه الشخصى وتاريخ جماعته الأولى والأخيرة أيضاً.

وربما كان العنصر الإيجابى الوحيد فى هذه الحكاية التى لم تهدر دماء فرج فوده وحده بل دماء الغالبية العظمى من المثقفين المصريين، بل إنها اشارة البدء لحرب أهلية، هى أن هذه الفتوى أو الشهادة قد نزعت بصدمتها المدوية للضمير العام قناع الاعتدال عن الوجه الحقيقى المسمى إعلاميا

بالتطرف.

إننى شخصياً ممن يتحفظون على مصطلح التطرف، لأنه يفترض فى المقابل مصطلح الاعتدال. وحتى الإرهاب فهو توصيف خارجى لإحدى الوسائل، وهى العنف. أما الغاية فهى الدولة الدينية وعنوانها الإسلام السياسى: لااعتدال فيه ولاتطرف، وإنما نظام للحكم الشمولى تحت راية الدين.

وهى الراية التى يقف تحتها الجميع: من حارس البوابة إلى « أمير المؤمنين ».

(٢) بين أقنعة الاعتدال ووجوه التطرف

تعد حاشية الأستاذ فهمى هويدى على مادعاه بشهادة الشيخ الغزالى فى قضية اغتيال الكاتب الراحل فرج فوده استكمالا موضوعياً لهذه (الوثيقة) الخطيرة فى تاريخنا الفكرى والسياسى المعاصر.

ومازال رأيى أن فهمى هويدى رجل هادئ الطباع هادئ القلم. والهدوء أسلوب فى الفكر والحياة، يعنى أن الإنسان الذى يتمتع به لايتخذ قراره أو يبلور وجهة نظره إلا بعد طول تدقيق وروِيّة. ويعنى كذلك أنه يبسّط هذا القرار أو وجهة النظر من خلال محاولته اقناع الآخرين به وليس من قبيل تسجيل المواقف أو الشعارات.

هذا هو نوع الهدوء الذى يتمتع به فهمى هويدى فى جلّ إن لم يكن كل ما يكتب. تخلو كتاباته من التشنج الذى يصيب أحياناً أصحاب دعوات كريمة يسيئون إليها بالعصبية الشديدة والخروج على حدود اللياقة. وربما كان من مصادر هذا الهدوء أن فهمى هويدى كاتب كفء تيسرت له الموهبة والخبرة والثقافة فهو لايدلى بدلوه فى بئر لايعرف مياهها وعمقها. كذلك فهو يؤمن بما يقول إيمانا حاراً يمنح كتاباته أهم ميزة يجب أن تتوفر فى كل كاتب، وهى الصدق.

وقد تضافرت هذه العناصر وغيرها فى إكساب ما يقول صفة الاعتدال. لعل صورته فى الأذهان هى أنه المتحدث الرسمى باسم المعتدلين.

ولكن المعادلة على هذا النحو ليست دقيقة، فالهدوء وما يصاحبة من

تدقيق وحرارة الإيمان والصدق لايفضي بالضرورة إلى الاعتدال، إذا كان ثمة أصلاً شي بهذا الاسم والرسم.

لم يحاول فهمي هويدي في أي وقت أن يخفي أفكاره الأساسية، وهي ذاتها أفكار الإسلام السياسي. ولأن هناك أكثر من (الإسلام سياسي) سواء على صعيد الفكر المحض أو على صعيد التنظيمات الفاعلة، فاننا نقول أن إسلام هويدي السياسي ينتمي إلى الجذور البعيدة والقريبة للإخوان المسلمين. ولكنه ككاتب صحفي لم يتحجر في قوالب جامدة، بل كان يتابع المد والجزر لحركات الإسلام السياسي في مصر والعالمين العربي والإسلامي متابعة تفصيلية ويتفاعل مع مسيرتها المتعرجة والمعقدة أحياناً سلباً وإيجاباً.

وهو لايختار موقعه في الصحافة إلا من خلال المنابر ذات الشرعية المعترف بها محلياً أو إقليمياً، حتى يغدو واحداً من أبناء الصف الوطني أو العربي العريض، وإن كان واحداً متميزاً بصوته الإسلامي الخاص. وهكذا فهو من كتاب (الأهرام) و (العربي) و (المجلة) و (الشرق الأوسط)، ونادراً ماينشر في الصحف الأكثر قرباً من آرائه. يحدث ذلك في لحظات استثنائية عابرة.

وإذا اعتبرنا المنبر، أي منبر، بيئة الكاتب، فإننا نقول أن فهمي هويدي كأي كاتب كان يتبادل التأثير والتأثر مع البيئة والزمن، أو مع المنبر والتاريخ. ومن ثم فإن المرحلة الكويتية في حياته إن جاز التعبير عن المرحلة التي عمل فيها إلى جانب أحمد بهاء الدين في (العربي) تختلف قليلاً أو كثيراً عن (النقطة) التي وصل إليها في لندن، وهي مجرد نقطة لأنها مرحلة قصيرة في طريق عودته بعد الاغتراب الخليجي إلى مصر. وهي ليست نقطة تحول تشكل

قطيعة معرفية مع المرحلة الكويتية، ولكنها نقطة بارزة فى سياق التحولات التى طرأت على المنطقة العربية والعالم، ليس أقلها أهمية استتباب نظام الخمينى فى الحكم الإيرانى. كان مايسمى بالصحوة الإسلامية قد أصبح ظاهرة. وهو أمر يختلف عن المرحلة التى لم تحتاج لغير التركيز على المبادىء السياسية العامة للإسلام. لقد اشتبكت إيران الجديدة غداة الاستيلاء على السلطة مع العراق فى حرب ضروس. كانت هناك الحرب اللبنانية وقد اكتست طابعا طائفيا. وكانت احداث العنف فى شوارع دمشق قد أشارت بأصابع الاتهام إلى الإخوان المسلمين. وكانت تونس والجزائر منذ نهاية السبعينيات تراقبان بحذر صعود الاتجاهات الدينية فى السياسة. وكان الرئيس السادات الذى استخدم هذه الاتجاهات فى بداية حكمه قد انتهى به الأمر إلى القول الشهير (لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين) فاغتيل بأيدى الذين سبق أن استخدمهم لدعمه.

كانت الدنيا قد تغيرت. وعاد فهمى هويدى إلى دنياه - مصر فإذا بها لاتقل تغيرا. هنا كان (الواقع) بحاجة إلى القلم الواقعى الذى تتطلب منه الأمور اتخاذ المواقف. وهى مرحلة مغايرة كليا لمرحلة الدعوة إلى المبادىء السياسية العامة للإسلام. هنا حركة إسلامية نشطة، حركة سلاح وحركة سياسة. ولم يكن ممكنا لكاتب الإسلام السياسى أن يكون مستقلاً تماماً أو مرتبطاً تماماً، فالاستقلال يفقده مصداقيته، والارتباط قد يفقده منبره وقاعدته.

وكانت الدولة من جانبها حريصة على الهامش الديموقراطى الذى افتتح به مبارك عهده. وكانت بعض أجهزتها ولاتزال مقتنعه بإمكانية الحوار مع الإسلام السياسى، وبعضها الآخر يرى العلاج فى المزيد من الجرعات الدينية

فى التـعليم والإعـلام، وبعـضـهـا الثـالث لايرى نفـسـه فى مـوقـع نقـيض لهـذه التيـارات، وبعضها الرابع يحسب حساباته للمستقبل المجهول. هذه هى الفترة التى بدأت بقتل فضيلة الشيخ محمد حسين الذهبى ولم تنته بتهديد فضيلة الشيخ محمد السيد طنطاوى، والمسافة بينهما امتلأت بظهور وبروز ولمعان أصحاب الفضيلة المشايخ محمد متولى الشعراوى ومحمد الغزالى ومحمد عماره وعمر عبد الكافى إلى بقية الصف المتهم ظلما بالاعتدال.

وقد اختار فهمى هويدى موقعة فى هذا الصف، ولموهبتة الإعلامية، فقد أصبح المتحدث الرسمى باسم هذا الصف. ولم يكن غريباً أو مثيراً للدهشة أن يبدو فيما سمى بالوساطة بين الدولة والجماعات متحدثا رسميا باسم الاجتماعات التى تمت بين وزارة الداخلية ومن يطلقون على أنفسهم صفة المستقلين أو المعتدلين.

وبينما كان المطلوب دائماً من بعض المشايخ كالشعراوى والغزالى وغيرهما أن يصدروا بياناً بإدانة العنف وتبرئة الإسلام من أوزاره، فقد كان المفعول دائماً من هؤلاء المشايخ أنفسهم عكس ذلك تماماً فى برامج الإعلام والمساجد على السواء. كان الشيخ الشعراوى يستطيع الظهور فى إعلانات الصحف مباركاً شركات توظيف الأموال. وكان يستطيع فى التليفزيون أن يغمز ويلمز من عقائد الآخرين. وكان يستطيع أن يجهر بأنه عام ١٩٦٧ فى الجزائر سجد لله ركعتين شكراً على الهزيمة. وكان الشيخ عبد الحليم محمود يستطيع أن يؤلف كتابا كاملاً فى تشريح المسيحية وتفنيدها. وكان الشيخ الغزالى يستطيع أن يفتى بانتفاء الضرورة لبناء الكنائس وضرورة الضرورة لقتل فرج فوده. وكان الشيخ محمد عماره (يسامح) طه حسين على كتابه (فى

الشعر الجاهلى) ويهدر دم لويس عوض على آرائه فى جمال الدين الأفغانى. وكان الشيخ عمر عبد الكافى يدعوا إلى عدم مصافحة المسيحيين. وكان الشيخ عبد الصبور شاهين والشيخ مصطفى محمود وغيرهما يدعوان إلى تكفير نصر أبو زيد. هذا هو الواقع الفعلى (للمعتدلين) الذين يرون (هذه نقرة وتلك نقرة) فلا مانع من إدانة العنف وأحيانا العنف المضاد (أى الحكومة). وربما يتهور بعضهم ويدين الإرهاب باعتباره فى الأغلب من صادرات أمريكا وإسرائيل. ولكنهم فى معظم الأحيان يصفون الإرهابيين بالشباب المؤمن المتحمس والتطرف بالغلو فى الإيمان والتدين.. أما الخطأ فهو خطأ الإعلام والتعليم الذى يفرط فى تعاليم الدين، ودائماً هو خطأ الدولة التى لم تطبق بعد كل قوانين الشريعة.

هذا هو (الاعتدال) الذى أشاع فى المجتمع بأسره مناخاً متواطئاً مع الإرهاب مغذياً له بكل بذور الفتنة الكبرى وليس الفتنة الطائفية وحدها. وهو المناخ الذى يفرز كوادر الإرهاب ويحميها.

أين يجد فهمى هويدى نفسه، وهو الداعية الإعلامى الأول للاعتدال.

أيا كانت القضايا والموضوعات المتعددة التى يعالجها وأيا كانت التشابكات المعقدة بين المصالح والمطامع وبين الوسائل والغايات وبين الظواهر والجواهر، فهناك خط مستقيم من الضوء يخترق كل هذه الظلال:

* الشعاع الأول من هذا الضوء هو الهدف: إقامة الدولة الإسلامية على أنقاض هذه الدولة الوضعية (ونماذج هذه الدولة واضحة فى تأييده الثابت لها من إيران إلى السوادن).

* الشعاع الثانى هو ربطه الثابت لصفة الاعتدال بجماعة الإخوان

المسلمين أيا كانت مواقفهم فى الأحداث الجارية، وتصوير خصومهم بالتالى باعتبارهم (أعداء الإسلام) من عملاء الغرب أو من فلول الشيوعيين.

* الشعاع الثالث هو دعمه الموصول لجماعات الإسلام السياسى المغايرة للإخوان فى الأسلوب مع التفرقة بين جماعة وأخرى والتمييز بين الأفكار أو الانشقاقات المختلفة، ولكنها جميعاً تندرج لديه فى خانة الصحوة الإسلامية بما فى ذلك الأفغان العرب.

ولكن هذا المثلث من أشعة الخط المستقيم لايبدو بهذا الوضوح وسط الظلال. فهمى هويدى يسلك إلى هذه الغايات سبلاً متعددة. إنه صاحب (التدين المنقوص) الذى ينقد فيه بلا هواده مايراه تشوشات عالقة بتدين بعض الشباب. وهو أيضاً صاحب (مواطنون لاذميُّون) الذى يعترف فيه بحق المواطنة للمسيحيين. وهو صاحب التأكيدات المتوالية على أهمية الديموقراطية فى ظل الإسلام. وبالتالى فهو صاحب الدعوة الملحاحة إلى ضرورة الحوار.

لنحاول إذن الاقتراب من هذه الدعوات فى التطبيق. قبل ذلك أحب أن أشير إلى أن فهمى هويدى يحتفل احتفالا شديداً بالسياق التاريخى فى تحليلاته للظواهر، وأيضاً بالعلاقة الجدلية بين الحدث والنص. ولكنه ينسى أن الواقع السياسى أكثر تعقيداً من المقولات النظرية الصافية، وإن نقاء التأملات المجردة لايعرف طريقه إلى نقاء مماثل فى الواقع الحى، وإنه شخصياً لايملك أى ضمان لتطبيق أفكاره كما تتراءى له فى الذهن. ومن ثم فهو يدعو إلى (تغيير) سوف يفهمه وينجزه آخرون حسب ما يرونه لحظة الانجاز من موقع السلطة. وقد يبتعد الانجاز عما كان يحلم - بالرغم من اختلافنا المبدئى مع

الحلم نفسه - فماذا يضمن له ان الحلم قد يستحيل كابوسا.

ولايحتاج فهمى هويدى لان أقول له أن هذا هو درس التاريخ للأسف. وأياً كان الثمن الذى دفعه الحالم آنذاك، فانه لايستطيع أن يتخلى عن المسئولية، فقد كان أحد الذين حشوا الرؤوس بهذا الحلم - الكابوس.

ولنتامل بعض المقدمات وبعض النتائج. فهمى هويدى يدعو إلى الحوار وإلى التريث فى تكفير الناس وإلى تجنب اللجوء إلى العنف باسم الدين وإلى المساواة بين المواطنين. ويدعم دعواته تلك بفيض زاخر من ثقافته الإسلامية الرفيعة فى أصولها.

ومع ذلك، فهو حين يدعو الأقباط مثلا إلى الحوار لايختار كتابا لوليم سليمان قلاده أو ميلاد حنا أو الأنبا غريغوريوس أو لسميرة بحر أو لأمثالهم ممن يكتبون فى شئون الأقباط من المفكرين المسلمين كرفعت السعيد. وإنما هو يختار كتابا لشاب لاينتمى إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (وهى الكنيسة الوطنية الكبرى). وهو كتاب مليئ بالتجريح ولايرتفع فوق الشبهات. ولم يحتفل به فى مصر سوى عادل حسين رئيس تحرير جريدة (الشعب) السابق، والأستاذ فهمى هويدى، فقط. لماذا ؟ لأن المؤلف البروتستانتى يهاجم البابا شنودة ويراه (زعيما سياسيا) للأقباط، ويرى أن هناك (مسيحية سياسية) لاتحمل السلاح ولكنها تحول الطموحات السياسية إلى رموز دينية.

وهذا الكلام يبُهج الإسلام السياسى الذى يلتمس فى مثل هذا الكاتب والكتاب مبررا لوجوده. ولكنه يغضب الأقباط والمسلمين معا ممن يرونه تزويرا فاضحاً. ومع ذلك فهذا هو (النموذج) الذى اختاره فهمى هويدى للحوار مع الأقباط.

ولاتخلو مقالاته العديدة من الاشادة ببعض كتاب الغرب ممن ينصفون الإسلام والمسلمين وأحيانا الإسلاميين، بالرغم من أنه يرى الغرب قائدا للحملة العالمية ضد العالم الإسلامى. أما إذا كان هناك اجتهاد مختلف لمثقف مصرى مسلم، فإنه لايكتفى بالتنديد به وتكفيره - كما حدث فى واقعة نصر أبو زيد وإنما يزف إلى الدنيا قبل أى كاتب آخر بشرى عدم ترقية هذا الأستاذ لإلحاده. ويكرر الكلام الذى لم نكن قرأناه بعد لعبد الصبور شاهين فى تقريره التكفيرى.

ما هى الديموقراطية التى يجهد نفسه فى التأكيد على توفيرها فى ظل الدولة التى يحلم بها ؟ لقد أجاب فى مقاله عن «المنطقة الآمنة) التى يجب الاتفاق عليها بين المثقفين وأهل الفكر بأن هناك قائمة من المحرمات أو المقدسات لايجوز الاقتراب منها. ومن بين هذه المحرمات أشخاص العلماء والفقهاء وتراثهم من السلف الصالح إلى اليوم. وليست مصادفة أن ينشر هذه القائمة بعد الضجة التى أثيرت حول الشيخ الغزالى و(شهادتة) فى المحكمة، فالرجل يطلب العصمة صراحة لبعض الناس. وهو الأمر الذى لايبيحه الإسلام مطلقاً. أليس هذا هو (حكم رجال الدين) فى دولة شمولية؟ كيف يكون الحوار والاجتهاد واحترام العقل، مادام أى عالم أو فقيه منطقة محرمة على النقاش أو المراجعة أو النقد أو الاعتراض؟ ومن أغرب الغرائب أن يستشهد بميلاد حنا فى قوله لإحدى المجلات (تقطع يد من يطالب البابا بالكف عن رعاية شئون الأقباط) موحيا أنه إذا كان الأقباط يوقرون قياداتهم الدينية على هذا النحو، فالواجب أن يمتد هذا التوقير ليشمل قيادات الأديان جميعا وفى مقدمتها علماء الإسلام. وينسى مرة أخرى أن الشاب البروتستانتى الذى احتفل بكتابه

قد تجاوز الحدود فى نقد رئيس الكنيسة الوطنية وينسى أن ميلاد حنا نفسه له انتقادات واضحة فى الكثير من مقالاته وتصريحاته للصحف. وبعضها ثابت فى كتاب عمرو عبد السميع عن «النصارى - حوارات المستقبل». ومن ثم فالاعتماد على كلمات ميلاد حنا فى (روزاليوسف) لاتصلح شفيعا لتكميم الأفواه بحجة (المنطقة الآمنة) التى تفرض ستارا حديديا على العقل يحول دونه ومناقشة (علماء الدين).

وإذا كانت هذه المنطقة المحرمة مجرد دعوة و(الدولة) التى يحلم بها فهمى هويدى لم تتحقق بعد، فماذا ستكون عليه الأمور من موقع السلطة؟ هل تكفينا العبارات الشارحة التى تؤكد مجدداً على غياب التناقض بين حرية الرأى والمنطقة الآمنة؟ ألا تذكرنا هذه العبارات بجملة السادات الشهيرة (الإسلام دين ودنيا ما قلناش حاجة، لكن لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة) فأضحك الدنيا على سذاجة التناقض؟

ولكن فهمى هويدى الذى يراه البعض متحدثا رسميا باسم (المعتدلين) يجهد نفسه طويلاً لحل هذه التناقضات أو التوفيق بينها.

وفى واقعتىّ عمر عبد الكافى ومحمد الغزالى خير برهان على هذا الجهد المستميت.

عبد الكافى قال للآلاف فى المسجد ما يقوله لعشرات الألوف فى الكاسيتِ وما يكرره لمئات الألوف فى الصحافة من أن تحية المسيحيين لاعلاقة لها بتحية الإسلام. والرجل فعلا لم يعتذر عن هذا الكلام فى زيارته للبابا شنوده الذى لم يفتح الموضوع أصلاً، وإنما كان محمد على محجوب وزير الأوقاف هو الذى اعتبر الزيارة بحد ذاتها اعتذار عملياً. ومع ذلك فالرجل

فى (آخر ساعة) كرر ما قال وأصر عليه مقترحا أنه إذا كان شيخ الأزهر والشيخ الغزالى والشيخ عمارة يرون أنه قد أخطأ فسوف يتراجع علنا عما قال. ولم يقل له أحد من هؤلاء إنه أخطأ (وإنما تطوع فهمى هويدى فى مقال مستفيض بالأهرام بالتأكيد على أن الشيخ عمر عبد الكافى لم يخطىء وإنما (شتمك الذى بلّغك) كما يقول المثل الشعبى، أى مجلة (روزاليوسف) التى قامت بواجبها الإعلامى فى فضح أوكار ودهاليز ما يسمونه بالتطرف. هويدى يفترض من العنوان أن الأمر كان يمكن أن يظل فى (السر) ويسلب الإعلام والمواطن حريتهما فى الاتصال وحق الحصول على المعلومات. وهو يفترض أن هذا السر) كان بين عدة عشرات أو مئات من البشر، وليس بين عشرات ومئات الالوف. وهو يفصل كتمان السر على الاستفزاز الطائفى متجاهلاً أن فاعلية هذا السر قد خرجت عن إطار المسجد إلى الشارع وأنها سممت بالفعل أجواء الوحدة الوطنية بين المصريين من قبل أن تكشف (روزاليوسف) عن هذا السر. وهو يفترض أن هذا السر كالزواج فى السر ليس حراما مادام على سنة الله ورسوله. وقد أورد فهمى هويدى من التراث المعتمد الأصيل ما يؤكد صواب الشيخ عبد الكافى الذى أخطأ فحسب فى إدراك الملابسات التى أحاطت بهذا التراث. أى أنه أخذ على الشيخ الفهم النصى واستبعاد الظروف ولما كان تأويل النص من صنع البشر، فمن حق عبد الكافى أن يفهمه وأن يبلغه كما يشاء. والدليل أن أحداً ممن طلب بنفسه أن يردوه عن خطئه إذا كان قد أخطأ لم يجبه على طلبه. ولكن الأهم أن فهمى هويدى زادنا علما - وربما زاد علم الشيخ عبد الكافى - بأن هناك تراثا كاملا فى تحية غير المسلمين.

وخرجنا من المقال لكاتب صناعته الأولى هى الكتابة بأن الصحافة

الملعونة هى المتهم الحقيقى وأما الشيخ عمر فهو (داعية معتدل) يستهدف خدمة الاسلام والوطن.

وهو الأمر نفسه الذى تكرر فى واقعة الشيخ الغزالى. قامت الدنيا ولم تقعد بسبب (شهادته) فى المحكمة، بدءا من لجنة الفتوى فى الأزهر الشريف، وانتهاء بصفوة من العلماء زملائه وتلامذته. وجاء فهمى هويدى ليقول أن ما قاله الشيخ الجليل ليس فتوى بل شهادة، وأن للفتوى - وهو مثقف إسلامى كبير - أصولها، وإن للشهادة - وهو دارس للقانون - أصولها، وإن ما طلب من الشيخ هو الشهادة وليس الفتوى. وأضاف أن الغزالى فى المحكمة كان يرد على أسئلة المحامى، لا أكثر ولا أقل. وأن هذه الأسئلة قد صيغت على نحو يحتم الإجابة عليها بما قاله الشيخ لا أكثر ولا أقل.

وأعترف أن الكاتب الحاد الذكاء قد خانه التوفيق، فقد افترض عدة فروض من بينها أنه يلقى محاضرة فقهية لجمهور من الأكاديميين. ثم افترض أن هذا الجمهور لايدرى شيئا عن القضية التى ذهب من أجلها الغزالى إلى المحكمة، وافترض أخيراً أن هذه القضية مجرد مثل أكاديمى للتدريب، فهى ليست قضية حقيقية بل قضية رمزية مجردة لاعلاقة لها بالزمان والمكان.

وهى افتراضات، للأسف، غير دقيقة.. فالكاتب يعلم أنه يخاطب جمهوراً واسعاً من قراء أكبر صحيفة مصرية، وإن هذا الجمهور يعلم أن المجنى عليه فى هذه القضية كاتب معروف هو فرج فوده، وإن هذا الكاتب لم يتهم من أية جهة قضائية أو دينية رسمية بالكفر أو الارتداد، وإن حكما من ولىّ الأمر أو من ينوب عنه لم يصدر باعدامه. كذلك فالكاتب يعلم أن الشيخ الغزالى يعلم أنه غداة اغتيال فرج فوده برر قتله صراحة، وأن محامى المتهمين لذلك لم يطلب الشيخ الغزالى مصادفةً وإنه كان يثق بأن شهادة الرجل لن تخرج عن منطوقه السابق، وإن هذا المحامى البارع يسأل الشاهد أسئلة مجردة فى

محكمة مجسدة أمامها جريمة قتل ومتهمون معترفون وقانون وشهود آخرون. وأن هذا المحامى البارع لايريد من الشيخ سوى التجريد، وعلى المحكمة التجسيد إذا كان إسلامهما من صحيح الدين.

ليس على المحامى من حرج كما يعرف فهمى هويدى من دراسته للقانون. ولكنه بدلاً من أن يستخلص ما استخلصة أغلب المصريين من (شهادة الغزالى باعتبارها عمليا فتوى أباحت قتل فرج فوده وأتاحت للقاتل الافتئات على سلطة ولى الأمر، فإنه اكتفى بلفت الانظار إلى المحامى الملعون. تماماً كما فعل مع الشيخ عبد الكافى فقلب الحقائق رأساً على عقب ملفتاً الانظار إلى الصحافة الملعونة.

ماذا نسمى هذا الدور؟

لم يمسك فهمى هويدى ورقة واحدة من الأوراق السرية أو العلنية للجماعات المسماة متطرفة ليسلط عليها أضواء النقد والمراجعة، ولا نتكلم عن الإدانة. وإنما هو يترصد كل ما يكتبه خصومهم للتشهير بهم وأحيانا تكفيرهم.

لم يتوقف مرة واحدة عند (فكر) الإرهاب، وكأن الارهابيين آلات الكترونية مبرمجة من الخارج بلا تفكير محلى وإنما هو يبحث فى الجذور البعيدة والأسباب العميقة والمصادر الخارجية. وكأنها كلها أو بعضها يبرر القتل ويضاعف من الجريمة.

وينصب نفسه محاميا أمينا عن أفكار (المعتدلين) الذين يهدرون الدم ويشيعون الدمار بفتاويهم وشهاداتهم ودروسهم فى السر والعلن.. فإذا كان هذا هو (الاعتدال) قبل بناء دولتهم، فماذا سيكون الأمر إذا تولوا مقاليد السلطة؟

(٣) ماذا قال البابا شنودة لعمر عبد الكافى؟

للبابا شنوده الثالث، بطريرك الأقباط الأرثوزكس فى مصر، عادات فريدة فى القراءة، فهو معنى بقراءة التراث، سواء كان عربياً إسلامياً أو لاهوتًا قبطياً. ويتابع ثانياً منجزات الآثار المصرية القديمة والمسيحية والإسلامية. ومن الفكر الإنسانى، خارج حدود المنطقة العربية، يهتم اهتماماً فائقاً، بكل جديد فى علم التاريخ. ولاتخلو مكتبته من أيه «دائرة معارف» ذات قيمة فى اللغتين الانجليزية أو الفرنسية، بالإضافة إلى المعاجم العربية بمختلف أنواعها القديمة أو الحديثة.

بالرغم من هذا الطابع الأكاديمى الغالب، فإن البابا شنوده يولى الصحافة عنايته الصباحية الأولى، مهما احتلت الطقوس والشعائر الدينية حيزاً من الوقت، فهو لاينقطع عن الصلاة فى أوقاتها الفردية والجماعية وإقامة القداس فى المناسبات الدينية بأكملها.. ولكن قراءة الصحف تأتى فى موعدها دون حائل من هذا الظرف أو ذاك.

وهو بالطبع لايقرأ كل شىء فى الصحيفة، فقد يقرأ تعليقاً هنا وعنواناً هناك وتحقيقاً هنالك. ولايعتمد مطلقاً على الملخصات والتقارير التى تعدها

باتقان السكرتارية البابوية، وإنما هو يقرأها ويعود إلى الصحف يقرأها بنفسه، ويعرف مواعيد الكتّاب الذين يقرأ لهم يومياً أو أسبوعياً، ولأنه صحفي قديم فهو لاتغريه العناوين بقدر ما يهمه الموضوع. ويبدأ بالصحافة المصرية، فالعربية، فالإنجليزية والفرنسية. وقد يثير أحد الموضوعات إهتمامه الشخصي، مما يتطلب منه الاتصال بكاتبه أو بأصدقائه من الصحفيين أو ببعض المسؤولين ليستكمل معلوماته أو ليستفسر عن خفايا الموضوع ودقائقه. ولايترك هذه الأمور لغيره ممن يستطيعون القيام بالمهمة - وهم صفوة من الرجال المتخصصين - ولكنه يأخذ زمام المبادرة بنفسه.

فى الآونة الأخيرة اهتم البابا شنودة اهتماماً بارزاً بكل مانشرته «روزاليوسف» عن شرائط عمر عبد الكافى، وبكل ما دار فى مجلس الشورى من مناقشات حول هذه الكاسيتات التى قرأ أنها تباع على الأرصفة فى الطرقات. وقرأ أن صاحبها يدعو إلى مقاطعة الأقباط وعدم تحيتهم أو مصافحتهم أو مجاملتهم فى الأعياد والمناسبات الدينية التى تخصهم، وعدم زيارة كنائسهم فى احتفالاتهم السارة أو الحزينة.

وفى البداية «استهول» الأمر. لم يكذب أو يصدق، ولكنه رأى الأمر من البشاعة والجسامة والخطر بحيث يستدعى التدقيق الشديد قبل «القول الفصل».

فى هذا الوقت كان المسلمون قبل المسيحيين قد عبروا عن استيائهم البالغ من هذا الذى ظهر فى التليفزيون فجأة يقول شيئاً مغايراً للذى يقوله فى المسجد ويسجله أعوانه على الأشرطة ويبيعه الآخرون فى الأسواق. وكان الحفل الذى أقامه البابا فى إحدى ليالى رمضان الماضى عنواناً رسمياً لرفض

المسلمين لأية دعاوى تمس الأقباط، فقد أقبلوا على مائدة الافطار التى أقامها البابا فى صحن الكاتدرائية المرقسية الكبرى بدءاً من مندوب الرئيس مبارك الدكتور زكريا عزمى ورئيس الوزراء الدكتور عاطف صدقى ورئيس مجلس الشعب الدكتور أحمد فتحى سرور إلى الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر جاد الحق على جاد الحق وفضيلة المفتى الدكتور محمد سيد طنطاوى. ونخبة لامعة من أبرز الوجوه السياسية والثقافية من الوزراء والنواب الحاليين والسابقين ورؤساء الأحزاب وأساتذة الجامعات ورجال القضاء ونقباء المهن المختلفة ورجال الفكر والأدب والفن، ممن يستحيل جمعهم فى مكان واحد.

وكان رجال الدين والدولة حريصين جميعاً على إلقاء كلمات فى المناسبة، فتحدث شيخ الأزهر وفضيلة المفتى إلى الأقباط وشعب مصر بكلمات المحبة والإعزاز والأخوة الصادقة، كلمات تدين الفتنة أيّا كان مصدرها وأيا كان شكلها وحجمها، ولأنها فتنة بين أبناء الشعب الواحد لاتستهدف غير تمزيق الوطن الواحد. وكان الشيخ جاد الحق على جاد الحق متدفقاً حاراً حيث ترك انطباعاً عميقاً لدى الحضور بالتأثر، كما كان الدكتور طنطاوى واضحاً دقيقاً مما ترك انطباعا مماثلاً بالصدق فى الالتزام. وعلى الموائد المتناثرة وبطول وعرض القاعة كانت الأحاديث الجانبية تدور حول المدى الذى وصلت إليه قوى الإرهاب. وكان الإجماع قاطعاً فى أن مايجرى ليس فتنه طائفية بالمعنى الشائع، وإنما هو تمرد سياسى مسلح يستهدف الاستيلاء على الحكم.

ولم يأت أحد على ذكر عمر عبد الكافى فى تلك الليلة المباركة. ولكن «روزاليوسف» بادرت إلى تفريغ أحد الأشرطة المسجلة بصوت الرجل فى أحد مساجد الدقى. وهو المسجد الذى اتخذ منه مقراً للدعوة وتؤمه أعداد غفيرة من

المصلين والمريدين رجالاً ونساء. وكانت المجلة المصرية قد أفصحت عن أن «الدكتور» عمر عبد الكافى (الذى كان يعمل فى أكاديمية البحث العلمى قبل تفرغة للدعوة والإمامة والخطابة فى المسجد والظهور فى برنامج كاريمان حمزة المذيعة الوحيدة المحجبة بالتليفزيون) يحاضر فى بيوت الفنانات المحجبات. ولم يصدر عن عبد الكافى أى تكذيب لما نشرته «روزاليوسف» التى بادر نائب رئيس تحريرها الكاتب المعروف عادل حموده وأحد ألمع محرريها الشباب الروائى ابراهيم عيسى بنشر مقال تحت عنوان «حاكموه أو حاكمونا» فى تحدٍّ شجاع لبعض الأصوات التى وصفت عبد الكافى فى مجلس الشورى بأنه «رجل معتدل».

حينئذ تحوّل الاستياء لدى الصفوة السياسية والثقافية من المسلمين والأقباط إلى الغضب فثارت الأسئلة فى كل مكان: أين الرقابة على المصنفات الفنية؟ وأين وزارة الأوقاف؟ وأين الأمن؟

كانت هذه التساؤلات الغاضبة تصل إلى عيون ومسامع من يهمهم الأمر، ومن بينهم الكنيسة. ولكن البابا شنوده خرج على عادته فى الاتصال بمن يملكون الجواب، واتخذ جانب الصمت، والمتابعة. ولم يعد سراً أن هناك بعضا من الأقباط يتهمون رئيس الكنيسة المصرية بالسلبية، وإنه يترك كل شىء يمسهم إلى «حكمة رجال الدولة» كما ينقلون عنه. أما البابا شنوده فكان ولا يزال يردد: أن قوى التطرف والإرهاب تستهدف مصر ذاتها وطناً وكياناً، وبالتالى فمصر دولة وشعباً هى التى تدافع عن نفسها. والأقباط جزء لايتجزأ من هذا الشعب الذى له حكومة واحدة يجب أن تقوم بمسؤولياتها. أما الكنيسة فهى القيادة الروحية للأقباط، لادخل لها فى السياسة من قريب أو بعيد. ولو

كان الأقباط هم الهدف الحقيقى للإرهاب، وليس هذا صحيحاً، لكانت الحكومة أيضاً هى المسؤولة عن حمايتهم. ودور الكنيسة المصرية على مر التاريخ هو دعم الوحدة الوطنية بين أبناء الشعب الواحد فى مواجهة التحديات الكبرى. أما مسائل التطرف والإرهاب فإنها من صميم عمل الدولة، وليس للكنيسة من دور سوى الدعوة المستمرة للوحدة الوطنية وراء قيادة سياسية مركزية واحدة، هى القيادة الشرعية للبلاد.

لاينفى هذا الكلام أن البابا شنوده كان حزيناً غاية الحزن حين اطّلع على نصوص أشرطة عمر عبد الكافى. لم يتصور قط أن الأمور يمكن أن تصل إلى هذا الحدّ المؤسف. وكان يشعر بما يعانيه الأقباط من مشاعر مريرة إزاء هذا التحريض الانقسامى المسعور. ولكنه كان يدرك أيضًا حجم الرفض الذى يلقاه هذا التحريض من عامة المسلمين لذلك تحمّل الاتهام بالسلبية من بعض أبناء الكنيسة، وآثر الصمت واضعاً فى اعتبارة «الحسابات» التالية:

* أن مصر فى لحظة حرجة من تاريخها المعاصر، داخلياً وخارجياً، ويعوزها المزيد من التآلف والتكاتف وليس الاستجابة لمشاعر المرارة التى يلهبها تطرف المتطرفين.

* حين يقوم أكبر رجال الدين والدنيا بزيارة الكنيسة وتناول الطعام على مائدتها، وحين يقابل المواطن المصرى المسلم الدعوة إلى مقاطعة أخية المسيحى بالاشمئزاز، فإن ذلك يعنى أن المئات من عبد الكافى لايستطيعون المساس بجسم مصر وروحها.

* ليس الأقباط جزيرة مسيجة بأسوار خاصة، فهم كغيرهم من ضحايا التطرف والإرهاب الذى لاتفرق رصاصاته بين الضابط المسلم والضابط المسيحى كما لم تفرق بين الرئيس السادات والأنبا صموئيل فى حادث المنصة ولابين المواطن المسلم والمواطن القبطى فى ديروط أو إمبابة. الأقباط جزء من كلّ، وعليهم تحمّل مايقع عليهم لأنه يقع على الجميع دون تمييز.

* ان التحريض الطائفى يجب أن يقابَل بالمزيد الالتحام الوطنى فالاستجابة. الطائفية للتحريض تحقق لأصحابه أغراضهم.

* الرئيس حسنى مبارك قائد وطنى مخلص لبلاده يستحق من جميع المصريين أن يمنحوه ثقتهم.

فى ضوء هذه الحسابات لم يفكر البابا شنوده فى الاتصال أو الاستفسار عن مرامى عمر عبد الكافى أو تفصيلات نشاطه أو ردود الفعل الرسمية على كل مانشرته «روزاليوسف» فى هذا السياق.

إلى أن جاء عيد القيامة. وهو العيد الذى ركز عليه عمر عبد الكافى فى إحدى خطبه المسجلة قائلاً أن المسلم الذى يهنىء مسيحياً بهذا العيد، إنما يعترف ضمنا بصلب المسيح عليه السلام، وهو كفر. ولكن هذا العيد شهد كغيره من الأعياد إقبالاً حاشداً على المقر البابوى وصلاة الكنيسة من أقطاب الإسلام والمسلمين بدءاً من مندوب رئيس الجمهورية وليس انتهاء بفضيلة المفتى مروراً بجميع قادة الأحزاب بما فيهم الإخوان المسلمين.

ودق جرس التليفون فى المكتب الخاص لقداسة البابا. وكان على الطرف الثانى وزير الأوقاف محمد على محجوب. وظن قداسته أن الوزير الذى لم يحضر ليلة العيد سيقدم اعتذاره. ولكنه سمعه يقول أنه يفضل تهنئة البابا فى

صباح العيد كما يفعل جميع المسلمين فى مصر مع إخوتهم المسيحيين. أجاب البابا: أهلاً وسهلاً، تفضل. بعد برهة من الصمت قال وزير الأوقاف: شكراً، وأستأذن قداستكم فى أن أصطحب معى ضيفاً. أجاب البابا: على الرحب والسعة. ولكن الوزير لم يختم حديثه. بل قال: إنه الدكتور عمر عبد الكافى أحد الدعاة، قد تكون سمعت باسمه. فوجىء البابا مفاجأة كاملة، ولكنه بسرعة بديهة خارقة أجاب الوزير: لامانع من استقبالة برفقة الأستاذين عادل حموده وابراهيم عيسى من روزاليوسف. وأدرك الوزير حراجة الموقف فقال: يا صاحب القداسة، واضح أنك تعرف كل شىء، ولاشك أن حكمتكم سوف تسمو على أخطاء الآخرين، خاصة إذا كانت هناك بعض المبالغات فى تصويرها. قال البابا: ومن الحكمة أيضاً أن يحضر الكاتبان من روز اليوسف حتى تنتهى هذه المبالغات. وأحس الوزير أن الموقف يتعقد فاستدرك قائلاً: إن مجىء الرجل فى صحبتى هو أقوى اعتذار علنى، بل وتكذيب. واستطرد البابا فى المداعبة المقصودة: تكذيب أم نقد ذاتى؟ أعنى تكذيب لروزاليوسف أم للشريط المسجل؟ أجاب محمد على محجوب: إنه اعتذار أمام الرأى العام والشعب المصرى ونفى قاطع لكل ما قيل وتردد. ولاشك أن وطنيتكم وسماحتكم سوف تأذن له بتقديم هذا الاعتذار. قال البابا: أبواب الكنيسة مفتوحة للجميع، فنحن ندعو إلى احتفالاتنا حتى الذين يهاجموننا ويبذرون الفتنة الطائفية فى مقالاتهم وسياسات أحزابهم.

لم يشأ البابا شنودة أن يفتح مع وزير الأوقاف ملفاً مغلقاً، هو استيلاء الوزارة على إيجارات بعض الأوقاف الخاصة بالأديرة دون وجه حق. وإنما هو كان قد فوجىء تماماً بموضوع زيارة عمر عبد الكافى المقترحة للتهنئة بعيد

القيامة فى الكاتدرائية المرقسية الكبرى.

والحكاية إن مانشره عادل حموده وإبراهيم عيسى فى روزاليوسف لم يذهب سدى، فالبرغم من « دفاع » البعض فى مجلس الشورى عن الرجل باعتباره من المعتدلين، الا إن صمود روز اليوسف وتحديها المستمر تحت عنوان « حاكموه أو حاكمونا » قد دفع المسألة برمتها إلى أعلى مستويات السلطة التى طلبت تحقيقاً متعدداً وشاملاً حول الرجل والأشرطة ورود الفعل الشعبية وأحاديث التليفزيون ومواقف الإدارات المختلفة مما جرى، سواء ما يخص الرقابة على المصنفات أو وزارة الأوقاف. وقد تداخلت المصالح وتناقضت الإرادات، ولكن نتائج التحقيق الواسع انتهت إلى « مشروع اقتراح » باعتذار علنى حاسم لايحتمل التأويل من جانب عمر عبد الكافى. وقد تولت أكثر من جهة صياغة الاعتذار المطلوب. وقد دفعت مناسبة عيد القيامة إلى إخراج الاعتذار فى الصياغة الأكثر قبولاً: أنه العيد الذى حدده عبد الكافى مثالاً لمقاطعة المسلم للمسيحى حتى لايكفر، والمكان هو أم الكنائس فى المقر البابوى وكان عبد الكافى قد حرم على المسلم دخول أية كنيسة، والبابا شخصياً هو المضيف وكان عبد الكافى قد حرم على المسلم ضيافة المسيحى أو مصافحته أو تهنئته وإذا لم يكن من الأمر بُد فلاتقل له السلام عليكم بل ،جود مورننج أو بونجور والأفضل أن تتوّهه » بالسؤال عن اعتلال صحته ولماذا هو أصفر! الوجه هكذا.

وافق البابا فى خاتمة المطاف على زيارة وزير الأوقاف وبصحبته عمر عبد الكافى. وقد وصلت سيارة الوزير أمام الصرح البطريركى قبل الموعد المحدد بخمس دقائق. ولم يكن مكتب البابا خالياً، فقد سبقت سيارة الوزير سيارة التليفزيون لتسجيل مقابلات البابا فى العيد ، إذ كانت الشخصيات العامة

تملأ ردهة المكان فى حركة لاتنقطع ممن يجيئون ويذهبون، بالإضافة إلى المذيعين والمذيعات والمصورين والمخرجين والصحفيين من أجهزة الإعلام المصرية والعربية والعالمية، وكذلك الدائرة المضيفة من المطارنة والأساقفة من أعضاء المجمع المقدس ورجال المجلس الملّى والسكرتارية الخاصة. ولمعت عدسات التصوير وامتدت الميكروفونات أثناء دخول محمد على محجوب وزير الأوقاف وبرفقته «الرجل» الذى سرعان ماتعرف على شخصيته البعض فامتلأوا بالدهشة والفضول فى حدّه الأقصى. كان الوزير يرسم على شفتيه ابتسامة لاتخلو من الحذر والتوجس، وكان عمر عبد الكافى أقرب إلى حيادية اللون الأبيض لاتخفى النظارة الطبية قدراً من الامتقاع. وقد تقدم الوزير فاتحا ذراعية للبابا الذى أخذه بالأحضان، وجاءت كلماته الخفيضة مسموعة: كل عيد وأنت طيب، ثم كررها وهو يشدّ على يدى البابا مصافحاً وقد اتسعت ابتسامته قليلاً. وقبل أن ينتحى جانبا قدّم الرجل: الدكتور عمر عبد الكافى يا صاحب القداسة. فتقدم الرجل مصافحاً وهو يردد: كل عام وانتم طيبون، بارك الله فيكم، كل عام وأنتم طيبون، عيد سعيد بإذن الله، شكرا لكم. وكانت عدسات التصوير والميكروفونات فى حركة لاتنقطع حتى أشار البابا إلى الوزير أن يجلس على يمينه وإلى عمر عبد الكافى أن يجلس إلى يساره وقلة قليلة من الضيوف مازالت فى أمانكها، وحينئذ طلبت السكرتارية الخاصة من أجهزة الإعلام أن تترك قاعة الاستقبال بعض الوقت. وحينئذ بدأ الوزير كلامه بأن أشاد فى حماس وحرارة بالغين بوطنية الأنبا شنودة والكنيسة القبطية والأخوّة التاريخية الراسخة بين الأقباط والمسلمين على أرض مصر منذ أربعة عشر قرناً، وإن أبناء الدينين السماويين هم أبناء أب واحد وأم واحدة

هى أرض مصر وسماؤها.

كان البابا شنوده ينصت باهتمام، يهز رأسه أحياناً هزات خفيفة علامة الموافقة بينما كان عمر عبد الكافى يمدّ رأسه إلى الأمام مستمعاً إلى الوزير وهو يردد بصوت خفيض بين الحين والحين: هذا صحيح، هذا حق، لم تقل سوى الصدق. وبعد برهة عابرة من الصمت أضاف: لعن الله من أصاب أرض الكنانة بسوء، ملعون فى الأرض وفى السماء. كان يتكلم وهو ينظر إلى أسفل فما إن رفع عينيه حتى اكتشف أن البابا يحدّق فيه من علٍ، فاستطرد: كل من يظن بمصر السوء يستحق اللعنة سواء تطرف فى القول أو الفعل. نحن أمة وسط فى الدين والدنيا، هكذا يقول الإسلام وهكذا تقول مصر على طول تاريخها. الاعتدال جوهر حياتنا ومن ينحرف عن هذا الجوهر فهو ينحرف عن دينه ودنياه. حينئذ قال الوزير: نعم يادكتور عمر، هذا هو الكلام، أليس كذلك ياقداسة البابا ؟ ابتسم البابا شنوده مرحباً: أهلاً وسهلاً، أنتم شرفتم يا أهلاً وسهلاً. قال عمر عبد الكافى: شكراً لك وللسيد الوزير على إتاحة هذه الفرصة التى تمنيتها كثيراً وطويلاً، فالإسلام كرم عيسى عليه السلام ولم يذكر القرآن من النساء سوى مريم فى تبجيل وتوقير وأوصى دائماً بأهل الكتاب، لهم مالنا وعليهم ما علينا دون فرقة أو تمييز. وهذه مصر بلادنا معًا لافضل فيها لأحد إلاّ بقدر ما يعطى لدينه ووطنه - والعطاء لايكون إلاّ خيراً، وليس خيراً للفرد وحده بل للناس جميعا فى دنياهم وآخرتهم. قاطعة الوزير: جميل يا دكتور عمر، ونرجو ألاّ نكون قد أثقلنا على قداسة البابا. علّق الأنبا شنوده: فى الإنجيل آية تقول «كل مايُعمل، يعمل للخير للذين يحبون الله أما الشر فمصيره الزوال ولأصحابه الدينونة» ومن يسىء إلى مصر فقد أساء إلى الله.

وكانت هذه الكلمات الوحيدة التى علّق بها البابا على كل ما قيل. وكانت كلمات الختام. وقام الوزير محجوب فعانق الأنبا شنوده مردداً كلمات الشكر، وحين وقف معه عمر عبد الكافى راح يملأ عينيه من القاعة فما إن انتهى الوزير من المصافحة ودخلت كاميرات التليفزيون وميكروفونات الإذاعة حتى أمسك بيدى البابا خفيض الصوت والرأس وهو يتمتم: كل عام وأنتم بخير، شكراً لكم، حفظكم الله، شكراً، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وخرج الاثنان معاً يصحبهما أحد الكهنة تلاحقهما عدسات المصورين، إلى الباب الخارجى حيث تقف السيارة الحكومية لوزير الأوقاف.

وهمس أحد الصحفيين الأجانب لزميله المصرى: ماذا سيقول هذا الرجل لجمهوره يوم الجمعة المقبل؟

(٤) خطاب مفتوح إلى عمر عبد الكافى

هل تقبل ياسيدى خطابا من مواطن مصرى مسيحى آمن دوماً بانتمائه الثقافى إلى الحضارة العربية الإسلامية، وآمن دوماً بانتمائه الوطنى إلى مصر ذات التاريخ المتعدد الحلقات من المرحلة الفرعونية إلى المرحلة القبطية إلى المرحلة الإسلامية الممتدة إلى يومنا والتى تشكل هوية المصريين جميعاً على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم ومذاهبهم؟

هل تقبل ياسيدى أن يتجاوز هذا الخطاب قشور الكلمات لبّ الباب؟ أى أن نتجاوز الشكليات والتفاصيل التى قد تسلّى بعض الوقت، ولكنها لاتثمر فى النهاية سوى الأحقاد الصغيرة والمرارات.

وصدقنى ياشيخ عمر، لم يكن مطلوبا منك فى أى وقت أن تعتذر لأحد عن رأى تراه. ليكن رأيك ما تشاء وكيفما كان اجتهادك فى قول كماتعتقد. وليس أصعب من أن يحجب الإنسان دخيلة نفسه بالقسر والعسف يقول لك هذا الكلام مواطن عانى ما عاناه فى المعتقلات والمنافى، لا لشىء إلا لأنه يرى رأيا يختلف مع آراء أخرى كانت تملك السلطة.

لست إذن بالرجل الذى يدعوك للاعتذار عن أفكارك أيا كانت. غير إنه مادمنا نعيش أنا وأنت وستين مليونا فوق أرض واحدة وتحت سماء واحدة ندعوها «الوطن»، فإنه يحق لنا أن نتأمل حياتنا ومصير هذا الوطن إذا كنا غيورين على هذه الحياة حريصين على استمرار هذا الوطن.

وكما تعلم، فإن الحياة ليست مفصّلة تفصيلًا على مقاس الأحياء ورغباتهم وأمزجتهم، فنحن لانختار أبوينا ولا البلاد التى نولد فيها ولا العقائد التى نرثها مع الصرخة الأولى حين ندلف من رحم الأم إلى رحم الحياة. هناك عندما نكبر ما لايرضينا أو يوافق أمانينا. وهناك مهما حاولنا، ما يخرج عن نطاق إرادتنا. ولكن هناك أيضًا ما يستجيب لهذه الإرادة بالمقاومة والكفاح من أجل ما قد نراه أكثر صلاحاً وخيراً.

ومن بين ما يخرج عن نطاق الإرادة الحرّة هذا الوطن الذى نعيش فيه. إنه كالأب والأم لانستطيع منه فكاكا ولانملك له تعديلا، من حيث مقوماته ومكوناته، تاريخه وموقعه، أهله وناسه. وقد شاءت الأقدار لهذا الوطن أن يتصف ببعض الثوابت المستمرة على مر الزمن، بالرغم من المتغيرات التى لحقت به ولاحقته فى مختلف العصور.

أول هذه الثوابت هو التعدد. تعدد الأجناس والأديان وسبل العيش. ولأنك رجل عالم فأنت تعلم أنه ليس من دماء نقية فى أى جزء من العالم. وأن الانثربولوجيا قد أثبتت منذ أزمنة بعيدة أن الأصالة العرقية وهْم عنصرى من أوهام الانحطاط فى الفكر النازى. وإنما تختلط دماء البشر لأسباب بلا حصر من بينها التجارة والهجرات والغزوات المضادة. غاية ما هناك أن نسبة التفاعل بين الدماء المختلفة قد تزيد أو تقل فى هذه البيئة أو تلك وفى هذا

العصر أوذاك. ولم تخرج مصر على هذا القانون. وليس اختلاط الدماء فى نهاية المطاف مجرد امتزاج بين الاعراق. وإنما هو أيضاً تفاعل بين كل ما تحمله هذه الدماء فى أصحابها من عادات وتقاليد وقيم وأنماط فى التفكير وضوابط للسلوك. لقد دخلت فى عروق المصريين دماء الفرس واليونان والرومان والعرب والأتراك والشركس، كما دخلت دماء المصريين فى عروق غيرهم. وقد تشكل من ذلك كله شعب مصر الحى باشكاله الجسمانية المختلفة وطرائق تفكيره وأمزجته وأساليبه فى الحياة.

وقد تجاوز التعدد فى الأصول والجذور الجنسية مع تعدد الأديان والمعتقدات والمذاهب ولم تعرف مصر على مدى تاريخها ديناً واحداً أو عقيدة واحدة أو مذهباً واحداً انفرد بقلوب أهلها وإيمانها. فى العصور الوثنية تعددت الآلهة تعدد المناطق التى يتكون منها الوادى. وحين ظهرت الدعوة الاخناتونية إلى الإله الواحد، لم تُبطل عبادة آمون. وحين دخلت المسيحية مصر لم تمت الديانات الأخرى، بل يذكر التاريخ أن الامبراطور الرومانى دقلديانوس قد أباد عشرات الألوف من المصريين (مسيحيين ووثنيين). ومعنى ذلك أن الوثنية كانت من بين الديانات القائمة فى مصر المسيحية. ثم دخل الاسلام وانخرطت فى الإيمان به تدريجيا غالبية المصريين، ومع ذلك بقيت المسيحية فى مصر. وهكذا لم تعرف مصر مرة واحدة فى تاريخها انفراد دين من الأديان أو مذهب من المذاهب، مهما بلغ اضطهاد الحاكمين لهذا الدين أوذاك المذهب. وليس التعدد الدينى والعقائدى والمذهبى إلا تعدداً فى الثقافات أيضاً، أو ما نسمية الآن بالخصوصيات الثقافية.

مصر بلد متعدد إذن، وهذه طبيعته التى قدر علينا أن نسلم بها سواء رغبنا

فى ذلك أو لم نرغب، فهى من الثوابت التى تخرج عن إرادتنا.

ولكن (الثابت) الآخر فى الوقت نفسه هو أن مصر، بالرغم من هذا التعدد، فهى بلد واحد موحد ومن أقدم البلدان على ظهر الأرض توحدا. وحدتها الجغرافيا منذ أبعد العصور (النيل) والسياسة (نظام الدولة المركزية) والتاريخ (الغياب المثير للحروب الأهلية والمواجهة الجماعية للغزاة). هذه العناصر كان من شأنها تدريجياً ودائماً أن تنجز خاصيتين حاسمتين فى البنية الأساسية للشعب المصرى: أن تحمى الخصوصيات الثقافية وفى طليعتها أساليب التدين وتجليات الإيمان، وأن تدعم (المشترك) فى غايات العقل ووسائل الوجدان، دون أى تناقض بين حماية الخصوصية ودعم المشترك وكانت الثمرة الطبيعية لهذه العلاقة الحميمة بين الوحدة والتنوع ظهور الشخصية المصرية بسلبياتها وإيجابياتها فى إطار وطنى عام يمكن تمييزه عن أى إطار وطنى آخر، ولكن يصعب التمييز أو يستحيل بين العناصر الداخلية التى أسهمت فى تشكيلة وبدءاً من الأشكال الجسمانية وانتهاء بالخصائص النفسية مروراً بالانماط الاجتماعية والذهنية يمكن التعرف على (المصرى) بين بقية الشعوب، ولايمكن التعرف على خصوصياته الثقافية إلاً من المظاهر المباشرة. هناك (وحدة) تكوينية فى الفرد، وحدة جماعية فى المجتمع، ووحدة تأسيسية فى الثقافة. هذه الوحدة ليست مفروضة من علٍ أو من الخارج، بل هى حصيلة التفاعل بين عوامل التنوع والتعدد وبين عناصر الانجذاب إلى التوحد. وكما أن الأولى عوامل مادية ومعنوية كذلك الأخرى.

أما (الثابت) الثالث فهو نتيجة هذا التكوين الفريد للشخصية المصرية والوطن المصرى: التمدن والرقى والسماحة والتفاعل الحضارى من موقع

(الوطنية) أولاً واخيراً. لم ينفصل المصريون حين أتاهم الاسكندر الأكبر غازيا يعرض عليهم إيمانه بعبادة آمون. ولم ينفصلوا مرة أخرى حين أتاهم بونابرت يعرض عليهم إيمانه بالإسلام. وقد انتهى الأمر فى الحالين بخروج اليونان والفرنسيين. ولكن المصريين لم يأنفوا من استخدام الحروف اليونانية لكتابة لغتهم القبطية، ولم يأنفوا مرة أخرى من استخدام المطبعة التى أتى بها الفرنسيون، والنظم الحديثة فى الإدارة والسياسة. وكان هؤلاء المصريون على استعداد للتضحية بآلاف الشهداء فى زمن دقلديوناس حتى أن التقويم القبطى المستمر إلى اليوم فى علاقة الفلاح المصرى بالزراعة يدعى تقويم الشهداء. ومع ذلك فحين قرر قسطنطين اتخاذ المسيحية دينا رسميا للامبراطورية الرومانية رفض المصريون بقاء الاحتلال تحت راية الدين الواحد، واختاروا المذهب الأرثوذكسى تعبيراً لاهوتيا عن مقاومة الاحتلال. وهم أنفسهم الذين دخلوا فى الإسلام أفواجا ثم رفضوا بعد حين الاحتلال العثمانى تحت راية الإسلام. وكانت الكنيسة المصرية هى التى اتخذت من العربية لغة الصلاة فأنجزت المقدمة الحاسمة لتعريب البلاد.

وهكذا كانت السماحة قرين المقاومة إنطلاقا من الوطنية. وكان التفاعل الحضارى قرين الكفاح من أجل الحرية والاستقلال إنطلاقا من الوطنية. إنه التمدن والرقى فى علاقة المصرى بالمصرى أولاً، وفى علاقته بالعالم ثانيا.

هذه الثوابت الثلاثة يا دكتور عمر تعرضت لامتحانات عسيرة، وأنت سيد العارفين. تعرضت لامتحانات الطغيان والاستبداد والقهر والسياسى من الحكام. وتعرضت لامتحانات الظلم الاجتماعى الفادح من جانب الفئات المهيمنة على الثروة، وتعرضت لامتحانات العبودية من جانب الغزاة. وكان كل

حاكم طاغية غاز مستبد، وكل استغلالى ظالم يعرف سلفا مقومات الشعب المصرى ومكوناته الأساسية. لذلك حاولوا دائماً إحدى محاولتين إما تضخيم الخصوصيات الثقافية لدرجة تمزيق شمل الشعب الواحد، وإما إلغاء هذه الخصوصيات لفرض الواحدية الدكتاتورية على الجميع وصبهم فى قالب واحد لاعلاقة له بالدين من قريب أو بعيد - ولكنهم مستعمرين وغزاة وحكام طغاة - وجدوا فى تأويلات الدين ورجاله سلاحًا سياسيا ماضيا وقادرا على (توحيد) الناس وراءهم. كان شعارهم إما (فرق تسد) وإما (الكل فى واحد).

وقد انتهت هذه الشعارات وأمثالها بالهزائم المدوية. حين روج المستعمرون لشعار (فرق تسد) رفض الأقباط مبدأ حماية الأقليات ورفضوا أى نص فى الدستور عن التمثل النسبى، وخطب القمص سرجيوس فى الأزهر قائلاً إذا كان تحرير مصر يحتاج إلى مليون شهيد قبطى فإننا على استعداد لدفع هذا الثمن ليخرج الانجليز من بلادنا). وخطب مكرم عبيد فى حشود المسلمين والأقباط (اللهم اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين، واللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصارا). وخرج الانجليز فى النهاية من بلادنا وبقى أصحابها مسلمين وأقباطاً.

وحين أقبل حاكم كالرئيس الراحل أنور السادات ليسخدم الورقة الدينية فى السياسة قائلاً فى تحدّ لم يمارسه حاكم من قبل (أنا رئيس مسلم فى دولة إسلامية) كان يحرض القتلة باسم الدين على اغتياله لأنه سرعان ما قال (لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة). ولكن من يبدأ البداية لايتحكم دائماً فى النهاية. لذلك نمت البذرة التى رعاها بالرى والسقيا، وكبرت الثمرة المرّة التى غرس شجرتها فى أرض لايرضى لها البعض أن تنعم بالاستقرار

والاستمرار. وهكذا وصلنا يا شيخ عمر إلى ما وصلنا إليه.

من ينكر أننا نجتاز اليوم أكثر من أى وقت مضى أحد الامتحانات العسيرة لمقدمات ومكونات هذا الوطن الأساسية؟ إن مصر كانت دائماً هدفاً لخصومها التاريخيين والعابرين والمستجدين. وقد هيأت الظروف الداخلية والخارجية أوضاعاً خطرة خلال السنوات العشرين الأخيرة من شأن تفاعلاتها أن تعصف بوجودنا ذاته. وجودنا جميعا، حكاما ومحكومين، أقباطاً ومسلمين، أغنياء ومعدمين. ولن تنقذنا فى هذا العالم المتغير بسرعة الكمبيوتر والصاروخ أية «ثروة» من هنا أو «ثورة» من هناك. كلها تحالفات عابرة هشة لايفوز بنهايتها سوى الاقوياء.

ونحن، صدقنى، من الأقوياء إذا شئنا. ومصدر قوتنا أكبر من الثروات والثورات البعيدة والقريبة. هذا المصدر هو البنية الأساسية للشعب المصرى تلك الثوابت التى حدثتك عنها: إذا حافظنا على التعدد والوحدة والتمدن والسماحة والتفاعل الحضارى من موقع الوطنية فنحن أقوياء رغم ضعفنا وأغنياء رغم فقرنا.

أما إذا حاكينا الطغاة والغزاة ورفعنا سراً أو علناً شعارات من نوع (فرق تسد) أو (الكل فى واحد) وحاولنا أن نضخم من الخصوصيات الثقافية لدرجة التفرقة والتميز والعزل وتمزيق شمل الشعب الواحد، أو حاولنا أن نضخم من الواحدية الدكتاتوية التى تقسر الجميع فى قالب واحد، فإننا نشارك بوعى كامل فى محاولات تستهدف إلغاء هذا الوطن من خريطة الوجود الفعلى للحضارة. وسواء كانت هذه المحاولات من جانب بعض أبناء جلدتنا أو بعض أشقائنا أو من جانب استراتيجيات أجنبية فإن دعمها بوعى أو بغير وعى

يفضى إلى نتيجة واحدة هى الدمار. أما الاسهام فى مقاومتها، فإنه يمنح عشرات الملايين من أبناء وبنات هذا الشعب الصابر نور الأمل.

وانت يا دكتور عمر رجل مسئول، لأنك تتمتع بالعلم والمعرفة والموهبة والجمهور الذي يصغى اليك.

أنت مسئول عن الطريق الذى تختاره لنفسك ووطنك ومواطنيك.

ووفقا لهذه المسئولية سيكون الثمن الحقيقى من الوطن.. والتاريخ.

(٥) خطاب مفتوح

إلى عمر عبد الرحمن

ها أنتذا ياسيدى رهين المحبسين.

ولكن بمعنى مغاير لشاعر المعرّة العظيم.

كان يقطر الحكمة لا الفتوى.

وكان زعيما للخيال لا للكوابيس.

وكان اسمه أبا العلاء على مسمى، عنوانًا على السموّ والرفعة والشموخ.

عقله يخترق الآفاق بنور البصيرة..

وبدنه ارتبط ببدن أهله وناسه حتى إذا أتاه الموت اكتسى بغلالة من ضوء شفيف ونام، ترنو إليه العصور تستلهم الروح والضمير والتاريخ وتنهل من محبة الكون مجد الكلمة سر الوجود.

أما أنت ياسيدى

فرهين المحبسين.

بمعنى عابر، ولكنه ثقيل الوطء والوطأة، الظلام والظلمة، فكأنك من ظلامة إلى ظلامة تشهق ومن مظلمة إلى مظلمة تزفر، ومن أنّات الوحشة العاتية تتظلم.

من الإسلام الحنيف رضعت المعرفة، ومن الأزهر الشريف تزودت بالعلم.

ولم تكن بحاجة إلى البصر لتعرف أن نور العقل يهدي من يشاء، فارتويت، وارتويت، حتى فاض النهر. كنت تأوى إلى ينبوع الحكمة وتلتذ بنهم المعرفة وتصقلك روح العلم.

وكان من بين ما تعلمت أن الإسلام شيء، وأن تاريخ المسلمين شيء آخر. وأن تأويل الإسلام ميراث بشرى يحق فيه الاجتهاد كأى فكر بشرى. لذلك سالت الدماء فى عصور، وازدهرت الحضارة فى عصور أخرى.

لم ينج من بحر الدماء بعض الخلفاء الراشدين أنفسهم، وهلك فى المذابح خلق كثيرون من المسلمين. فى الصراع بين الفرق والمذاهب كانت (السياسة) هناك و(المصالح) تلعب دور البطولة. كان (النّص) واحداً، والتأويلات عديدة تعدد المصالح والسياسات والسلاطين. وكلّ يرى أنه على صواب مطلق والآخرون على خطأ مبين. الشيعة والخوارج والمعتزلة والقرامطة وثورة الزنج وكان ما ندعوة الآن بتوازن القوى هو الذى يحسم الأوضاع والمواقف على أسنة الرماح والحراب.

وكان خراب الديار الإسلامية فى تلك الأيام فادحاً، من تشرذم وتفرق وتبعثر عنواناً على الضعف والتخلف الذى أصاب دار الإسلام من هول الاستبداد ونفى الآخر.

كانت المسافة بين النّص والتأويل قد امتلأت بالمصالح المباشرة فضاقت مساحة (السلطة) التى فصّلت على قياس الحفنة القليلة من المستفيدين، ولأن السلطة والشرعية تتطابقان فقد تم استبعاد المساحة الأوسع من أصحاب المصالح المغايرة لمصالح السلطة والشرعية. وهكذا سدّت أبواب العدل

والحرية. وكانت (الفتاوى) تبرر الصواب المطلق وتنظّر للخطأ المطلق، فأمكن لتناقض التأويل أن يبرر التذابح وأنهار الدم.

وكان هذا هو الباب الواسع أمام الانسحاب والتراجع والتفتت من سقوط الأندلس إلى سقوط الامبراطورية العثمانية إلى الاستعمار الغربى الحديث.

وكل هذا أنت تعرفه حق المعرفة.

ولكنك تسميه مع آخرين، العصر الذهبى.

بينما العصر الذهبى الحقيقى هو الحضارة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها، حين كانت أوروبا تسبح فى بحر الظلمات. كانت أوروبا تحكم بموجب الحق الالهى، وكانت الكنيسة قد تحالفت بباواتها وكهنتها مع الملوك والنبلاء ضد العلماء والفقراء، فازدادت الامبراطورية المقدسة تخلفا وتفككا. ولم ينج التاريخ السياسى للمسيحية الغربية من التذابح على المقاطعات والتناحر الدموى على الإمارات. وقد لفت هذه الحروب أيضاً بورق من السلوفان العقائدى واللاهوتى. وعندما اتجهت رايات الصليب إلى القدس، كانت الحراب الاقتصادية والسياسية قد اتخذت أيضاً أشكالاً عقائدية.

ولكن الحروب الصليبية والحروب بين الكهنة والعلماء والفقراء والحروب بين الملوك والنبلاء والبابوات وقد أجهزت على امبراطوارية الحق الالهى. وادركت درس التاريخ، فأنقذت المسيحية من براثن الأحادية ونفى الآخر والجمود وحولّتها إلى مجموعة من القيم الخاصة بالمصير الإنسانى وازدادت بذلك حياة، بالرغم من أنها فصلت الدين عن الدولة. ولكن الدولة هى دولة المجتمع الذى لاسبيل لفصله عن الضمير الإنسانى. وتمكنت الدولة تدريجياً من استيعاب التعدد فى الاعراق والأديان والمذاهب الفكرية والسياسية فى

إطار الشرعية وجففت ينابيع العنف.

كانت الحضارة العربية الإسلامية أحد عناصر الطريق إلى نهضة أوروبا.

كانت تملك المحاور العظمى الثلاثة: العقلانية والحرية والمنظور التاريخى. إنه العصر الذهبى حقا بين عصور الإسلام والحضارة. وهو العصر الذى عرف الحوار العظيم بين العلم والفلسفة والتاريخ، وأثمر فى خاتمة المطاف جيشاً من العلماء والفلاسفة وكبار المثقفين فى مختلف فروع المعرفة حتى ذلك الوقت. كان هذا هو العصر نفسه الذى عرف جيوش الإسلام الفاتحة المظفرة فالنهضة الكبرى تكاملت بين جيش العقل وجيش الفتح. وبين السلطة والشرعية التى تكفل حياة آمنة للجميع دون نفى للآخر، سواء أكان أجنبيا عن دار الإسلام أو من غير المسلمين الذين يعيشون فى هذه الدار. وسواء اختلف المسلم عن الآخر فى الرأى أو تباينت المصالح والاجتهادات. لم يكن الحوار بين أهل الدار أقل حدة بين الأهل والجيران أو بين الأهل والخصوم. كان الحوار إعمالاً للعقل، فتوفرت العقلانية، وأتيح للاسلام أن يؤسس إحدى أعظم امبراطوريات الدنيا.

هذا عصر ذهبى بين عصور ذهبية عديدة أقامت الحضارة الإنسانية على أسس من الحق والعدل والحرية والإخاء والمساواة.

وذاك عصر حديدى عمت فيه الفوضى والدماء والخراب الذى انتهى بالتراجع والهزائم.

فإلى أى عصر تدعو يا (شيخنا) وأنت رهين المحبسين، لا بالمعنى العظيم الذى تجلى فى أبى العلاء المعرى، وإنما بالمعنى الذى تدركه الآن أكثر من أى وقت مضى: محبس البصيرة التى استغنى بها أبو العلاء عن نعمة

البصر. ومحبس نيويورك الذى قادك إليه الوهم بإنها أقرب من الوطن نشدانا لوطن أكبر هو العالم. وفقدت أمثولة أبى العلاء مرتين، فلا أنت اخترقت بنور البصيرة الآفاق، ولا انت حرصت على تراب الأرض التى أنبتتك، حتى ولو أحاطتك الأشواك.

استدرجتك أولاً فخاخ النشوة بأنك ستغيّر مجرى التاريخ فاخترت (عصرك الذهبى) ولافضل لك فيه، وإنما هى العاهة التى ابتليت بها ، وكان متاحًا لك كأمثالك أن تكون مفتاحاً لينابيع الحكمة والصبر فإذا بها تغلبك على أمرك ورحت تحلم بدور (خارق) يعوضك الاحساس بظلم الطبيعة شهرة وذيوع صيت وهل (أخرق) من الافتاء بقتل رئيس الجمهورية فى حادث المنصة الشهير، فامسيت بين عشية وضحاها من نجوم الاغتيال السياسى. ولكنك لم تدرك أن المسلسل الدموى سوف يقودك من حال إلى حال حتى أصبح من المحال أن تستقر من عناء الترحال.

واستدرجتك ثانيا ، صورة الخمينى اللامعة بين النجف وباريس، فأخذ منك البريق كل مأخذ ، حتى أنك لم تفرق بين الشيعة والسنة وبين مصر وإيران وبين حكم الشاه والحكم فى مصر وبين نظام الملايا والعصابات المسلحة. كل ما أدركته هو (الثورة الإسلامية) و (الدم) جنبا إلى جنب. ولكن ما لم تره كثير، فقد كانت الحرب الإيرانية الأولى ضد بلد عربى مسلم، وكان الغزو الإيرانى الأول لثلاث جزر عربية مسلمة. وكان الرابع الأكبر هو الغرب واسرائيل.

غير أن ما لم تدركه بعد من تاريخ وطنك أن عمر مكرم قد سلّم السلطة لمحمد على وأن الإمام محمد عبده قد شارك فى الثورة العرابية ضد توفيق وإن الشيخ رفاعة الطهطاوى كان إماماً للتنوير وإن الشيخ محمود شلتوت كان

مجتهداً من أجل الوطن، وإن كل الائمة والمشايخ لم يبتغوا الحكم أملاً ولا السلطة مغنما.

تاريخنا مختلف. وفى ثورة ١٩١٩ اتجه علماء الإسلام إلى الكنائس والقساوسة إلى المساجد، لأن تاريخنا مختلف. وحدث أن ساعدنا بلاداً عربية وإسلامية فلم نعرف الغزو للآخرين أو العدوان، لأن تاريخنا مختلف. ولم تسفك الدماء إلادفاعاً عن شرف الوطن، لأن تاريخنا مختلف.

فإذا كنت لم تقرأ تاريخ بلادك، واكتفيت بتقليد الخمينى، فإن مصيرك قد اختلف: فشتان بين من كان بلده هو المستقر، ومن ظل مطارداً حتى دخل المصيدة بقدميه إنها المسافة بين الواقع والأوهام. واقع الحجم والأحداث والزمان والمكان، وأوهام الحلم الضائع.

وقد استدرجك إلى الفخ ثالثا المساحة الديموقراطية التى تدفع الدولة دفعا إلى التضحية بها حتى يعم الظلام، فقد برأتك المحاكم والقوانين وخرجت من البلاد معززاً مكرماً. ومازلت تفتى بتخريب الاقتصاد الوطنى وإسقاط هيبة الدولة الوطن وكأن الوطن ليس وطنك بل وطن الأعداء وكأن الدولة هى دولة الاحتلال. وكأن البلاد التى نعمت فيها بسيادة القانون وحرية الحركة هى بلاد استباحها الغزاة فيتّموا أبناءها ورمّلوا نساءها وأضلوا شبابها.

والديموقراطية التى تزدرونها بالعنف، وتهدرونها بالقتل، هى التى تمضون تحت جناحها لوأدها. فليس النظام الذى تبغونه على أنقاضها إلاّ نظام القنانة والعبودية والقهر. ولكم فى السودان أسوة ولكم فى إيران أسوة ولكم فى أفغانستان أسوة. وهى البلاد التى أشعلت الحرائق للديموقراطية حتى لأبناء الفريق الحاكم باسم (الإسلام).

ثم استدرجك إلى الفخ رابعاً بريق الإعلام فى الغرب. وتوهمت، وأنت فى عقر داره، إنك سيد المكان والزمان. وإذا بك فى المصيدة رهين المحبسين. لم تشأ أن تتفقه البديهيات فلم تسأل نفسك السؤال البسيط: كيف يمكن للولايات المتحدة أن تكون حامية الإسلام؟ ولكنك، فى غمرة انبهارك بالبريق المزور لم تسأل الأسئلة البسيطة. وإنما صرت الأداة الطيعة للآلة الجهنمية حتى إذا أطفئت الأنوار وأسدل الستار لم تجد مأوى سوى السجن، حتى إيران خذلتك.

لأن العنوان الوحيد الصحيح كنت قد فقدته منذ زمن. الوطن ولاشىء غير الوطن ولأن الوظيفة الوحيدة الصحيحة كنت قد فقدتها منذ زمن. العلم ولاشىء غير العلم. فضلت أن تهرول من سراب إلى سراب فى صحراء لاحياة فيها ولاماء. شئت أن تمضى فى الطريق المعاكس للحضارة الإسلامية فى ذروة اكتمالها شئت أن تمض فى طريق الدم إلى النهاية، فإذا بالآخرين يلتقطونك تارة ضد وطنك وتارة ضد الإسلام وتارة ضد نفسك.

ولكنه طريق بلا عودة.

لأنه سراب فى سراب

وما توهمته المحطة الأولى لم يكن سوى المحطة الأخيرة.

فى اللحظة التى خطوت فيها خارج الديار، وظننت أنه الخلاص، وفى اللحظة التى ترجلت فيها وحسبت أنها غاية المراد.

كنت تخطو فى واقع الأمر إلى قدرك الذى شاركت أوهامك فى صنعه وألعاب الاخرين. ولم تكن بحجم لعبة الأمم، فصرت رهين المحبسين. ولكن بمعنى يختلف والمصير الذى آلت إليه حياة أبى العلاء المعرى.

المدخل الثانى

إعادة ترتيب أوراق العقل

مقدمة

يخشى الأستاذ سامى خشبة من تسمية كتابه "مصطلحات فكرية" بالمعجم أو القاموس أو دائرة المعارف الصغيرة، ليس من قبيل التواضع، وإنما لمزيد من الدقة... فهو لا يترجم المصطلح، بل يستحضره وينحته أحياناً فى سياقه المركّب من ثقافتنا وثقافات غيرنا. وتصل هذه الدقة أحياناً أخرى إلى درجة الحذف والإضافة والتعديل أثناء النشر للمرة الأولى فى "الأهرام" ، وخلال الأعداد وتصحيح تجارب الطبع فى كتاب.. انطلاقاً من متغيرات المعرفة الحثيثة والتى لا تتوقف حتى بعد أن أصبح هذا الكتاب المهم بين يديك.

هذه الدقة العلمية لاتفرض على صاحبها التواضع الذى يستدرجه إلى وصف نفسه بأنه أحد الهواة، إلا إذا أدركنا الوصف على وجهه الصحيح.. بمعنى أنه من عشاق المعرفة المتيمين بمجهولها أكثر من معلومها. إنه لم يتعب قليلا فى "تحصيل" المعلوم، ولكنه يشقى كثيراً فى مطاردة المجهول. ولكن هذه المطاردة هى مصدر المتعة التى تدفعه للشعور بأنه من الهواة، وهو يتابع الآفاق غير المحددة للمعرفة، والتى تتجدد يومياً: أفق يتوارى وآخر يترا ءى من بعيد.

ولا تكتمل "متعة" سامى خشبة بهذه المطاردة لآفاق المعرفة إلا باشراكنا معه فى هذه المتعة أى باشراك الثقافة القومية للأمة التى ينتمى إليها.. لذلك

لم تكن هذه المطاردة مجرد تحصيل "الجديد" من المعرفة فى بلاد غيرنا أو اكتشاف الجديد من قديم تراثنا، وإنما كانت وجاءت فى هذا الكتاب على نحو تركيبى، وليس على نحو كمّى أو تراكمى.

إننا أمام أى مصطلح فى "سياق" يتمثل أصله وفصله فى ثقافة المنقول عنها، جنبا إلى جنب مع "قراءتنا" نحن له فى ثقافتنا المعاصرة. وهذا هو الإبداع، ليس بحاصل جمع أو التوفيق أو التطعيم أو السرد المعلوماتى أو بإعادة الصياغة، وإنما باستكشاف مفهوماتنا للمصطلح كأداة إدراكية وإجرائية للمعرفة، لمعرفتنا وليس أية معرفة أخرى.

وقد ركّز سامى خشبة على ما يمكن تسميته بعلم الثقافة. فقدم إطاراً اصطلاحياً لمنهج المعرفة الحديثة ، أيّا كانت بذورها القديمة أو جذورها. وهو المنهج الذى يلبى احتياجاً قومياً أصيلاً فى مختلف تخصصات ثقافتنا الممزقة بين النقل على اختلاف أنواعه عن ماضينا أو حاضر غيرنا، وهو بذلك الجهد الكبير يقدم مساهمة مؤثرة فى إعادة ترتيب أوراق العقل العربى المعاصر وهى أوراق اختلطت بعضها ببعض اختلاطاً شديداً لأسباب عديدة من بينها سطوة الأيديولوجيا على حياتنا، التحاق الثقافى بالسياسى فى عملنا الفكرى والإضطراب العنيف بين تحيزات المصادر الثقافية الوافدة وأساليب التلقى لتراثنا واشتباك الأصوات بالأصداء فى انعاكاسات المتغيرات الاقتصادية والقيمية الإقليمية والانقلابات السياسية الدولية.

وليس "المفهوم" فى مختلف هذه الأحوال محايداً، ولكنه فى جميع الأحوال أيضاً يرتكز على أسس معرفية دقيقة، فإذا كانت هذه الأسس ذاتها تفتقر إلى الدقة - وليس اليقين - فإنها تغدو من الهشاشة بحيث تصيب المفاهيم

بالتشوّه الخلقى والإعاقة المكتسبة معا.

ومن هنا كانت المهمة الثقيلة التى فرضها سامى خشبة على نفسه فرضاً، وهى إعادة ترتيب أوراق العقل العربى المعاصر. لذلك كانت فكرة إعداد معجم أو قاموس أو دائرة معارف صغيرة أبعد ما تكون عن خاطرة بالمعانى اللغوية الشائعة لهذه المفردات ، فهو لا يقصد مطلقاً مساعدة الباحث على استقصاء التعريف الاصطلاحى، ولايقصد أيضاً إشباع الشهوة الذهنية للقارىء غير المتخصص لفهم "رطانة المثقفين". وإنما هو يعمد إلى "السياق المفهومى" بقاعدته المعرفية المتاحة مستهدفاً من رسم الملامح - أو صياغة المصطلحات - تعميم صورة للذات وصورة للعالم مضفورتين فى جديلة واحدة. فهذا الكتاب "مصطلحات فكرية" ليس مجموعة من المصطلحات المرتبة أبجدياً، وإنما هو لوحة ثقافية لعصر تمنحنا فى وقت واحد صورة عقلية عن أنفسنا متشابكة الخطوط والألوان بصورة أخرى عن العالم باعتباره جزءاً منّا وباعتبارنا جزءاً منه.

وليست "الثقافة" شيئاً آخر، فالصورة العقلية التى نكوّنها عن أنفسنا والدنيا من حولنا هى ثقافتنا. وهذا الكتاب فى مجمله، وبما سيليه بالضرورة من أجزاء، هو اقتراح بتغيير ثقافى شامل لصورتنا عن أنفسنا وصورتنا للعالم.

ومن هنا فهو عمل يشبه الفكر التى ألحّت على ديدرو فى اصدار موسوعته مع فوارق عديدة تخص الزمان والمكان والإنسان المخاطب. كان ديدرو مهموماً بالانقلاب المعرفى الذى أحدثته كشوف العلم، ومهموماً بأنساق القيم ومنظوماتها التى تعوق "الجماهير" عن التغيير. لذلك انصّب اهتمامه على

العناية القصوى بإشاعة المعرفة الجديدة فيما يعرف بالفكر الموسوعى، وانصب هذا الاهتمام أيضاً بتوجيه هذا الفكر نحو "مقدس" جديد يحل مكان المقدسات الجديدة. وكان ذلك منسجماً غاية الانسجام مع أفكار عصر التنوير ومناخ التغيير الذى أحدثته الثورة الفرنسية.

لا يستهدف سامى خشبة فى كتاب "مصطلحات فكرية" أية موسوعية أو إحلال لمقدس جديد باسم العلم مكان مقدسات قديمة. وهو يدرك أننا لسنا فى "عصر تنوير" لا على المستوى القومى ولا على المستوى العالمى، فالتنوير الذى شاع صيته وذاع فى السنوات الأخيرة أقرب إلى المعنى اللفظى الدارج. بينما التنوير فى أصله الأصيل عصر فلسفى كامل فى القرن الثامن عشر الأوروبى لم نعرفه نحن. ولكننا عرفنا "النهضة" بمعنى يغاير مدلولها فى النهضة الأوروبية.

يشترك سامى خشبة مع الفكرة التى ألحّت على ديدرو فى أمر واحد هو إعادة ترتيب العقل. ثم يختلف صاحب "المصطلحات الفكرية" بعد ذلك وبالضرورة فى كل شىء. فإعادة ترتيب أوراق العقل العربى فى عصرنا قدمت له مادة مختلفة ورؤى مختلفة ووظيفة مختلفة وغاية مختلفة هى البحث عن نهضة جديدة أو البحث عن مدخل جديد للنهضة الممكنة، فتاريخنا ليس استنساخاً لأى تاريخ آخر. ولكن تأصيل المعرفة هو المنهج القادر على ملء الفجوة بين التخلف والتقدم وبين الذات والعالم. وهذه هى الخطوة الأولى فى اقتراح أية نهضة جديدة.

وهذا الكتاب هو أحد المساهمات والمؤشرات البارزة على أن الاقتراح ليس مستحيلاً.

(١)

يؤكد الأمر بأن هذا الاقتراح ليس مستحيلاً كتابان أولهما عن التراث والآخر عن العصر. أما الكتاب الأول فعنوانه "هوامش على دفتر التنوير" لجابر عصفور. وهو كتاب إشكالى من جهة وسجالى من جهة أخرى، فهو كتاب إشكالى من حيث القضية التى يعالجها والمنهجية التى يطرحها. وهو أيضاً كتاب سجالى من حيث الخطاب الذى يوجهه، فهو خطاب حوارى يضمر فى الطرف المخاطب أنه خصم لأطروحة الكاتب سواء أكان خصماً إيجابياً ناطقاً أو خصماً سلبياً صامتاً.

وقد حرص جابر عصفور أن يؤرخ للفصول التى نشرت أولا فى الصحف والمجلات قبل أن يضمها بين دفتى هذا الكتاب، مما يزيدنا تأكيداً بأنها كانت حصاد معركة فكرية معلنة. بل إنها معركة تميزت بالصوت العالى داخل المجتمع الذى نعيش فيه، وصل ارتفاع صوتها أحياناً إلى مرحلة أزير الرصاص وانفجار القنابل والديناميت. وبالتالى فهى لم تكن معركة فكرية محض، بل هى معركة سياسية اجتماعية تستقطب أوسع قطاعات الوطن. وهو القطاع المتعدد مستويات المعرفة والثقافة والتعليم. ولعل القطاع الأكثر اتساعاً ولا يملك أحياناً المستوى الأدنى من المعرفة، هو الذى اقتصرت آذانه على سماع الانفجارات وصراخ الدماء. وربما كان القطاع الأوسط الذى يعرف الأبجدية ويتابع وسائل الإعلام هو الذى كان يتابع الفتاوى والتحليلات الصحفية السريعة ويستمع إلى التليفزيون وميكروفونات نجوم العصر من المشايخ الأجلاء الذين انقسموا فى ساحة الفعل الدموى بين مؤيدين ومعارضين بالرغم من وحدة إطارهم المرجعى.

وكان هناك دائما هذه النخبة من المثقفين التى تجرد المسائل المطروحة فى عناوين يتجاهلها غالبا المستويان السابقان لما تنطوى عليه من ترف فى استخدام المصطلحات وتركيب المفردات والتعبيرات كالأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد والقديم والحديث، وغير ذلك من أدبيات حافلة بالرموز الفكرية ومثقلة بالمعارف المتنوعة. ومعروف أن من يحمل هذه الخلفية الثقافية يرى نفسه ويراه الناس من أهل الصفوة المحظوظة بالمعرفة "الرفيعة" أو العالية المستوى. وهؤلاء لايختلفون عن غيرهم فى المقدمات والنتائج، وهم أيضاً كغيرهم ينتمون إلى عقائد سياسية وفكرية متباينة.

وإلى هؤلاء يوجه جابر عصفور خطابه فى كتاب "هوامش على دفتر التنوير". لذلك كان عليه أن يرتب معجم الخطاب حسب المعجم المعرفى لخط المواجهة :التراث، الأصالة، القديم، الوهم، التخييل، العلم، العصر، التقدم، وغيرها من مفردات ومصطلحات معبأة بالمعرفة القديمة والحديثة.

ومنذ البداية يفرق الكاتب تفريقاً بدهيا بين المقدس والتأويل، فالتراث من حيث هو نسق تاريخى، جهد بشرى لاينسحب عليه التقديس ولايندرج فى باب المقدس. ولأنه كذلك فهو قيمة تاريخية وليس قيمة معيارية مطلقة. وهو تجربة إنسانية تحتمل الصواب والخطأ فى حدود الزمان والمكان، وليست إدراكاً مطلقاً من قيود الزمان والمكان. ومن ثم فتراثنا كتراث غيرنا من الأمم حقيقة نسبية فى سياق التاريخ، ولكن هذه النسبية تتحول فى أوقات الأزمات إلى أطروحة "مطلقة" يحوطها التقديس. ومن ثمّ تستحيل الحقيقة وهما، أوجذرا لأوهام متعددة تعدد العصور والأزمات والقوى المستفيدة من إسقاط التراث على العصر.

والانتقائية من أدوات جميع المدارس الفكرية في بلادنا، تقدمية كانت أورجعية، فاختيار واقعة أو قيمة أو رمز بشرى من التراث والقياس عليه أو البناء فوقه هو أحد الأوهام التى يتورط فيها المفكرون العرب على اختلاف مناهجهم.. لأن التراث "حمّال أوجه" يمكن أن يستشهد به التقدمى والرجعى على السواء ما دام الانتقاء هو أداة الرؤية، أو العين التى تبصر والتراث من هذه الزاوية أيضاً موظف فى بلاط الدولة، قومية كانت أو دينية، مدنية كانت أو أوتوقراطية، عصرية كانت أو ثيوقراطية.

وهم آخر لايقل خطورة هو أنه كلما ابتعد التراث فى دائرة الزمان، أى كلما ازداد قِدماً فهو أكثر مدعاة للتقديس وأكثر نقاء وأكثر مثالية، وكلما أوغلنا فى الماضى كان العصر الذهبى لذلك الماضى القديم أكثر بريقاً وأكرم عنصراً. ويصبح القرب أو البعد عن هذا الماضى - والاستشهاد به أو القياس عليه - قيمة معيارية مطلقة. هكذا يتحول الزمن إلى دائرة مغلقة تبدأ فيه "الأنا" مسيرتها من أقدم نقطة، أو ما يمن اعتباره مجازاً بالنقطة الأولى، فتظل تدور حول نفسها دون أدنى احتمال لاختراق محيط الدائرة. وبعبارة أخرى دون أدنى احتمال للتقدم بل احتمالات عديدة للتخلف بإغراءات العودة إلى الاقتراب من العصر الذهبى.

ولأن دائرة الزمن مغلقة حول النقطة الأقدم، فإن الأنا - الوطنية أو القومية - ترى نفسها البداية والنهاية ويغدو الانكفاء على الذات ورفض الآخر، خارج الدائرة، نوعا من الأصالة. واليقين بأن كل ما هو خارج شر وتلوث وغزو وخطر محدق.

وكم وددت لو أن جابر عصفور طبّق هذه الرؤية النقدية للمتحفين بالتراث

على واقع تاريخى محدد يمدّه بالفرضية التالية: مادامت الأنا تحاصر نفسها بهذه الدائرة الوهمية للزمن المغلق ، فإنها لن تتوقف عند الحدود الثقافية لرفض الآخر، بل سترى نفسها صاحبة حق طبيعى فى غزوه والسيطرة عليه لأنها الأفضل والأعظم والأصوب، فهى الأحق بالعالم كله بأسره. هذا هو شرطها الوحيد لتوسيع الدائرة. أما الاقتناع بتعدد الدوائر فى هذا العالم أو فى هذه الأمة، أى داخلها أو خارجها على السواء، فهو ينفى صورتها الإطلاقية عن ذاتها المحاصرة بإرادتها فى الدائرة المغلقة.

هذا ما حدث للإمبراطورية أو الخلافة العثمانية فهى - وليس الغرب - التى قطعت ما بيننا وبين تراثنا العلمى فى العصر الوسيط خلال ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وكان الغرب - وليس هذه الخلافة - هو الذى وصل بين منجزات الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية دون اكتفاء لأوروبا بذاتها أو انكفاء على نفسها. واكتفى العرب والمسلمون المحدثون باجترار عظمة الماضى وتكرار أن الغرب أخذ عنا. والغربيون لا ينكرون بل يعلنون دوماً أنهم أخذوا عن أجدادنا وأجداد اليونان وأجداد الصين وكل الأجداد الذين أبدعوا شيئاً ما لشعوبهم وللإنسانية. ولكن الغرب أبدع هو الآخر وأضاف إلى ما أخذه عن الآخرين أما التراثيون العرب من المعاصرين فهم يرون كل ما يبدعه الآخرون "مسخراً لنا" أو أنه فى الأصل مأخوذ عنا. ويضرب جابر عصفور مثلاً جميلاً من ابن المعتز وطه حسين بالرغم من طول الشقة بينهما ، فالأول سيقول عن تجديدات بشار وأبى نواس وأبى تمام إنها قد ملأت أشعارهم فانتسبت إليهم دون أن يكونوا هم على وجه التحديد أصحاب الفضل فيها ، والآخر سيقول إن أبا العلاء سبق كافكا وغيره من أصحاب مذهب العبث واللاجدوى

لأن اللزوميات حافلة بما جاء فى "القضية" أو "القصر" باستثناء التفاصيل. وسيقول آخرون غير طه حسين إن الجرجانى سبق دى سوسير ورولان بارت، وهكذا، فنحن الأصل وغيرنا الصورة، نحن الصوت وغيرنا الصدى. ومادام الأمر كذلك فالعودة إلى الأصل أكرم من اللجوء الحضارى إلى الغير أو السماح بالغزو الثقافى من جانب الآخرين.

أما أن تكون الحضارة الإنسانية وحدة واحدة ذات روافد متنوعة ودورات تاريخية متقدمة خارج الدوائر المغلقة فهذا ما لا يخطر على بال المتخلفين من العنصريين الذين يسلط جابر عصفور فى كتابه المهم بعض الأضواء على كلامهم المستتر تحت راية التراث.

(٢)

ربما تنبع أهمية هذا الكتاب من "المنهج" وربما كان ما يثير اللبس هو كلمة "التنوير". منهج الكتاب هو المنهج التاريخى، ليس بمعنى التراكم، وإنما بمعنى الإطار المرجعى الذى يضمن لأية ظاهرة خصوصيتها وعموميتها ويكفل للدارس أدوات البحث العقلانية لنشأتها وتطورها فى سياق محدد. ويكفل أيضاً فتح الأبواب أمام الاحتمالات والوعود المخبوءة فى طيات المستقبل، باعتبار أن الزمن قادر على تقديم ما يدعم الظاهرة أو يعدلها أو حتى يلغى قوامها المعرفى بما قد يستجد من وثائق لم تكن متوافرة من قبل وباعتبار أن هذا المستقبل سوف يطرح من أدوات المعرفة وأساليب التدقيق والفحص والقياس ما قد يغير قليلاً أو كثيراً من المعرفة السابقة.

لذلك كان المنهج التاريخى فى أكثر أشكاله تركيباً وحداثةً هو العدسة البصيرة القادرة على رؤية الظواهر فى أكثر تجلياتها تعقيداً وغموضاً.

ومن هنا كان جابر عصفور حريصاً على استخدام ما يمكن تسميته بكاسحة الأوهام فى حرث الأرض التى اختارها مجالا للدراسة: وهى العلاقة بيننا وبين التراث. واكتشف المؤلف أن الأوهام كثيراً ما تفوق البحث العلمى فى هذه العلاقة. وأن أحد أخطر هذه الأوهام رؤية تعويضية، أى أننا فى مراحل الضعف والعجز نستشعر حاجتنا إلى الماضى نستنجد به ليؤازرنا فى مواجهة الحاضر. ومعنى ذلك أن هذا الماضى هو الأقوى والأكثر إشراقاً والأقدر على إسعافنا فى ملمّات الحاضر ومصائبه. وقد تتوقف الرؤية التعويضية للتراث عند حدود "العزاء" بما كان عليه الماضى من أمجاد وما أصبح عليه الحاضر من ضعف. وقد يتجاوز المعاصرون حدود التغنى بأمجاد الماضى والتماس العزاء من أهوال الحاضر إلى حدود اليقين بأنه يمكن استعادة ذلك الماضى أو العودة إليه سواء فى صياغة المدن الفاضلة شعراً أو نثراً، أى حلماً وخيالاً، أو فى هدم المدن المرذولة - بلادنا الراهنة - بالقوة الإرهابية المسلحة.

أى أن العنصر المنهجى الذى لازم جابر عصفور فى هذا الكتاب هو طرد الأوهام من رؤى المعاصرين وتنقية التاريخ من الإسقاطات المعاصرة. ومعنى ذلك مواجهة الأفكار المسبقة التى ترى فى التاريخ ما ليس فيه، ومقاومة "الانتقائية" التى تجعل الفرقاء المتصارعين فى الحاضر يبحثون فى هذا الجانب أو ذاك من التراث عن نصير لهم فى معاركهم هنا والآن .والغايتان مرتبطتان بالذات الفردية أو الجماعية التى لا ترى فى التراث إلا ما "ترغب" فى رؤيته ، ولا تستنجد من التراث عند احتدام الشدائد إلا ما تراه كفيلا بنصرتها على غيرها والتراث التاريخى لا علاقة له بالرغبات الذاتية فردية كانت أو جماعية، لأن الزمن يبقى عليه "موضوعاً" مستقلاً عن الأمانى قابلا

للبحث والدراسة فى سياقة، وليس "نموذجاً" للقياس أو الاستلهام، وكان باستطاعة جابر عصفور أن يضيف أمرين إلى هذا المنهج العقلانى:

أولهما أن الدراسة الموضوعية للتراث البعيدة عن إسقاط الحاضر أو الانتقاء من الماضى من شأنها استنارة المعاصرين بقوانين التطور المضمرة فى حركة التراث والتاريخ. وهى القوانين التى تفسر وقائعه ورموزه وضعفه وقوته وظلاماته وإشرقاته. والأمر الثانى هو أن حركة التراث كبقية حركات الكائنات الحيَّة تعرف التطور من الولادة إلى الموت. ومن ثَمَّ فهناك أجزاء من التراث قد ماتت، يمكن دراستها والفوز بمعرفة آليات موتها، ويستحيل فى الوقت نفسه احياؤها وهناك أجزاء حيَّة من التراث لاتحتاج هى الأخرى إلى إحياء، بل إلى "معرفة" آليات استمرارها إلى اليوم: فى منظومات القيم وأنماط السلوك وأنساق التفكير بمستوياته المتعددة. وليست "حياة" هذه الأجزاء الحيَّة دليلا على أنها تستحق الحياة، وإنما يمكن القول إن سلبياتها تمكنت من اختراق الأزمنة وقاومت بنيات التقدم حتى استطاعت البقاء فى عصرنا. أما الأجزاء الأخرى القليلة والثمينة فى وقت واحد، وقد تواءمت مع آليات التقدم بل ساهمت فى صنعه فهى التى يمكن أن تشكل بعض عناصر الهوية أو البصمة الوطنية والقومية التى تشكل الملامح الخاصة بوجهنا بين وجوه الحضارة الإنسانية.

أقول "بعض" عناصر الهوية، لأن المقصود بالتراث فى كتاب جابر عصفور هو التراث. العربى الإسلامى باعتباره الراية التى ترفعها بعض الفرق السياسية فى الحياة العربية المعاصرة، ولكن الحقيقة التاريخية لأهل المنطقة تفرض مفهوماً زمنياً للتراث يسبق الفتوحات الإسلامية. ومن ثَمَّ فالهوية القومية

والحضارية للمنطقة لا تكتمل فحسب بالأجزاء الحيَّة القليلة والثمينة من التراث الإسلامى وحده، بل لابد من الإقرار بأن التراثات القديمة فى مصر والمشرق والمغرب لازالت بعض أجزائها تتمتع بالحياة، والتفاعل بينها وبين بقية العناصر العربية والإسلامية هو الذى يصوغ - على سبيل المثال - الوطنية المصرية والعروبة دون تناقض. بل لعل هذا التفاعل هو الذى يجيب عن أسئلة حائرة حول الهوية المركزية والهويات الثقافية الفرعية، وحول المواطنة، وحول الواحدية والتعددية. هذه كلها وغيرها أسئلة مهمة وضرورية ومناقشة التراث كأنه تراث مرحلة واحدة فى التاريخ الطويل الممتد، لايفيد فى محاولة الإجابة عنها. كذلك انحصار "تراث المرحلة الواحدة" فى الدين وتأويلات النصوص من الفقه إلى علم الكلام إلى البلاغة ينفُقر "الهوية" ويختزلها فى الإيمانى والمقدس والمطلقات. بينما الهوية كبصمة ثقافية وحضارية تضم هذه المعانى وتتجاوزها إلى ما هو نسبى وبشرى ومتغيِّر.. خاصة إذا ترتبت على "الهوية" علاقات المواطنة المحلية أو علاقات المواطنة الإنسانية على ظهر هذا الكوكب.

على أية حال "كاسحة الأوهام" التى استخدمها جابر عصفور فى منهجه التاريخى بكفاءة عالية تؤدى دوراً سياسياً واضحاً فى رؤية ما تنطوى عليه أوراق الإسلام السياسى من خلط واضطراب فادحين وأحيانا فاضحين. والنواقص المشار إليها يمكن استكمالها بالمنهج ذاته فهناك أصوات سياسية أخرى تلتحف بمرحلة واحدة من التراث تستنجد برموزها وأمجادها وتتعامل معها بالإسقاط والانتقاء، وتزدهر فى أوقات الأزمات كالشعار الفينيقى فى حرب لبنان، والشعار الفرعونى مع بداية عصر الانفتاح فى مصر،

والشعار البربرى فى أزمة الجزائر. وكأن الهويات الفرعية يمكن أن تحل مكان الهوية المركزية وبالمقابل كأن العنصر الدينى يمكن أن يستحوذ على مقومات الهوية الوطنية والقومية والحضارية.

ولايقتصر منهج جابر عصفور على مناقشة الأوهام النظرية، بل يطوف بنا فى أرجاء النشأة الأولى للدولة الحديثة فى مصر، كمختبر سياسى وتشريعى لقيام المجتمع المدنى. وهى الدولة والمجتمع اللذان واجها قضية التراث بما سُمّى التحديث أو التجديد أو المعاصرة. وكم كنت أود لو أن جابر عصفور قام بمناقشة مصطلح "التنوير" الشائع فى الوقت الحاضر حتى أصبح يدل على معناه اللغوى المباشر. وهو أبعد ما يكون عن "التنوير" بمعناه الاصطلاحى الذى لاينطبق من قريب أو من بعيد على ماجرى فى مصر أو غير منذ أوائل القرن التاسع عشر وخطورته المصطلح كما يعرف جابر عصفور تماماً، إنه يتحول فى السياق إلى قيمة معيارية، بالقرب منه أو البعد عنه. لذلك فضلت دائما استخدام مصطلح "النهضة" بالرغم من أنه لا علاقة لهذا المصطلح بالنهضة الأوروبية. غير أن تاريخنا ليس صورة منسوخة عن النمط الأوروبى.

وهذه هى نقطة البداية فى رؤية العورات والثغرات التى عرفتها نهضتنا حتى آلت بين الانتصارات القليلة والانكسارات المتتالية إلى مرحلة "السقوط" التى لايشفع التنوير لمواجهتها.

(٣)

لو أننا قارنا بين نصوص عصر النهضة التى عرض جابر عصفور جانباً منها فى كتابه ونصوص الجيل الراهن من أحفاد الرواد الأوائل، لفازت النصوص الأخيرة كما وكيفا. ليس لأن الجيل الراهن أكثر ذكاء أو عبقرية من سابقيه، بل لأن المعرفة وأدوات التحليل ازدادت غنى بالتراكم وأيضاً

بالكشوف التى لم تكن معروفة من قبل، فى مختلف مجالات العلم الطبيعى والاجتماعى والثقافى عامة.

ولكن المفارقة أن الأجيال الرائدة وجدت أرضاً ومناخاً صالحاً لغرس البذور ونمائها، بالرغم من أن هذا الغرس والنماء كان أشبه بالعمليات الجراحية الصعبة فلم يكن تأسيس جامعة أو صحيفة أو مدرسة للبنات أو مطبعة أو حزب أو برلمان من الأمور الهينة. كانت هذه الأمور وغيرها انقلابا ثقافيا بقدر ما هى انقلاب اجتماعى، فقد غيرت فى موازين القيم ومعايير الأخلاق والقوام الاجتماعى تغييرات عميقة أشبه بالصدمات لعلاقات اجتماعية راسخة منذ أزمان تستظل أنساقها ومنظوماتها بمظلة شبه مقدسة من العادات والتقاليد "المقدسة" الواقية من احتمالات أو انفجارات التغيير.

ومع ذلك فقد وقع التغيير فى السلوك الاجتماعى العام وآليات التفكير على السواء بفاعلية تلك البذور التى غرسها رواد النهضة وتعهدوها بالسقيا حتى أضحت، وهى بالغة البساطة والهشاشة أحيانا، بديلا شاملا لما كان يتسم به المجتمع القديم من علامات الضعف.

ومعنى ذلك - أكرر - أن البذور الأولى للنهضة، بالرغم من كل هشاشتها وبدائيتها فى بعض الجوانب، قد تمكنت بدءاً من إنشاء أول خط حديدى إلى كتابة أول رواية أو مسرحية أو قصة قصيرة من إجراء جراحة عاجلة وخطيرة فى جسد اجتماعى معتلّ وفى جسم دولة متخلفة وأحياناً محتلة بسلطة أجنبية.

أما فى زماننا، والمعرفة قد اغتنت كماً وكيفاً، ولم يعد لدينا أفراد نهضويون بل فرق ومراكز بحث مجهزة بأحداث منجزات العلم الحديث، فإننا نشهد جراحة عكسية فى الجسد الاجتماعى والعقل الاجتماعى والخيال الاجتماعى، يكاد يصل بنا إلى ما قبل نقطة الصفر التى بدأ منها الرواد، وانتشرت منها النهضة.

وهذا ما يدعوه جابر عصفور بالانتقال من التنوير إلى الظلام أو محنة التنوير، وهو نفسه ما يتبلور فى سؤال البعض: لماذا تعيد تقديم فكر طه حسين وعلى عبد الرازق وفرح أنطون ومحمد عبده وكأن الاسئلة القديمة مازالت مطروحة وكأن الأجوبة القديمة مازالت ضرورية وكان الزمن لا يتحرك؟ أم أن هناك انقطاعاً بين النخبة المزدهرة بمعرفتها ومكانتها وبين بقية القوام الاجتماعى الرازخ تحت أثقال الفقر والتخلف؟ أم أن وباء "اللامبالاة" قد اكتسح المجتمع بأسره فلم تعد تؤثر فيه الكلمة أو الفكرة حتى أصاب النخبة ذاتها الإحباط فآثرت والمجتمع معها الاستسلام لقدر مجهول أو معلوم يطحن العقل طحنا؟

لايطرح جابر عصفور هذه التساؤلات طرحاً مباشراً، ولكننا نستطيع استخلاصها من جملة المفارقات والمواجهات والأمثلة التى يضربها فتدلنا على "المأزق" الذى نكابد أهواله، كيف اختفت "السماحة" من الحياة المصرية، وكيف توارى "التعقل" بكل ما يعنيه التساؤل عن اختفاء نسبية الحقيقة واختفاء الإيمان بتعدد زوايا النظر إلى "الحقيقة" الواحدة واختفاء الاقتناع بحق الاختلاف، وغير ذلك من اختفاءات كان حضورها شائعا فى زمن "النهضة".

لم يهتم جابر عصفور بالنظر فى النصوص وحدها، بل فى الوقائع التى اشتملت عليها أيضاً ولفرط تحديقه فى التفاصيل وإقامة التناظرات بينها واستبيان المفارقات التى احتوت عليها فقد أبصر الشجرة ولم ير الغابة. ولكنه يعرف مكان الغابة وزمانها فيقول: "وبحث الجميع عن صيغ توفيقية تصالح بين الأطراف المتعادية، وتجاور بين العناصر المتعارضة فى سلام

يسمح بالحركة داخل نموذج الإصلاح السائد" (ص ٣٠٦) والمؤلف يدرك جيداً عاقبة هذه التوفيقية التي كانت سلاحاً ذا حدين (...) أكدت التراث العقلاني وأحيت حضوره وردت إليه الاعتبار ، وجعلت من مبادئه تبريراً لحضور الدول المدنية الحديثة(...) ومن ناحية أخرى كانت تنطوي على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضي لتبرير الحاضر. المستقبل به. فجعلت الحاضر - المستقبل صورة أخرى من الماضي، صورة مؤوّلة بالطبع غير أنها صورة من هذا الماضي في النهاية" (ص ٣٠٧).

هذه الأسطر القليلة التي جاءت في سياق تطور الشيخ هي الإطار العام للغاية زمانا ومكانا ولاتخص شيخاً بالذات أو شيوخ النهضة في مجموعهم، وإنما تخص النهضة بأكملها من حيث الجوهر (التوفيق بين التراث والعصر). هذه التوفيقية كمنهج هي لب لباب النهضة المصرية والعربية الحديثة في مختلف تجلياتها النظرية والعملية، وهي سر الأسرار في انتصاراتها وانكساراتها، وخاصة انكساراتها، إنها بذرة النهضة والسقوط معا، وخاصة السقوط فهي التي تراءت على هيئة "الجامع المانع" أو "الوسط الذهبي" وهي أيضاً التي لم تصمد بوجه المعرفة والواقع على السواء حين تعرضت لاختبارات عسيرة، أصبحت المعادلة التوفيقية مع الزمن جرثومة السقوط في جسم النهضة التي كان من الممكن لجهاز المناعة أن يدفع عنها غائلة الموت في لحظات المد الوطني (كإحراز خطوة الاستقلال أو الديمقراطية أو العدل الاجتماعي) ولكن هذا الجهاز كان من الهشاشة بحيث لايستطيع أن يرد عنها غوائل الدهر المميتة فكانت المعادلة الذهبية تنكسر طوال مراحل السقوط في براثن الدكتاتورية واحتلال الأرض والظلم الاجتماعي الفادح.

ولم يكن "كل شىء" يعود إلى نقطة الصفر كلما وقع السقوط، وإنما كان قصر مراحل النهضة وطول مراحل السقوط يلعب دوره فى التفاعل الاقتصادى والاجتماعى والسياسى حتى وصلنا إلى مايدعوه جابر عصفور بالإظلام أو محنة التنوير. وهى محنة النهضة مع المعادلة التوفيقية التى آلت دورتها إلى انتهاء.

(٤)

.. وفى الخاتمة لابد من أن نكرر سؤال جابر عصفور بل أسئلته "كيف حدث ما حدث وإلى أين نتجه، وهل من مخرج لهذا المأزق؟

والكتاب بأكمله قد صيغ مادة ومنهجا على هيئة سؤال. وهى سمة العقل النقدى الأولى. وسواء انتميت إلى محاولة الجواب التى اجتهد الكاتب فى تقديمها أو لم تفعل، فرنك قد ربحت فى الحالين زاوية النظر الجديدة بما تطرحه من جهة نقدية للسؤال القديم ومعرفة مغايرة بالسؤال الجديد.

لذلك أقول فى اجتهاد مختلف أن عدم وصول نهضتنا إلى "التنوير" - على ما هو شائع فى استخدامات هذا المصطلح - هو البنية المعوقة للفكر العربى الحديث. وهى البنية التى حاول طه حسين المساس بها فرد على أعقابه حتى أن أحفاده - نصر أبو زيد - لم يستطع البدء من النقطة التى انتهى إليها طه حسين أو النقطة التى بدأ منها . ومع ذلك قامت القيامة وأصبح غاية المنى أن نفرق بين المقدس وتأويله حتى يمكن الانطلاق إلى نقد الفكر الدينى. والمقصود هو التراث الفقهى القديم والمعاصر.

والمسألة برمتها لاتخص نصر أبو زيد أو جابر عصفور أو حسين أمين أو سعيد العشماوى أو خليل عبد الكريم أو سيد القمنى، فمنذ ثلاثين عاما حاول

صادق جلال العظم فى كتابه "نقد الفكر الدينى" أن يقارب النتائج التى انتهى إليها طه حسين فى أضيق نطاق، ولكنه هو الآخر رد على أعقابه من لبنان - منارة الليبرالية القديمة - بالزجر العنيف.

وتبقى محاولات شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى للانتقال بالنهضة إلى محطة التنوير وباعتبارهم من غير المسلمين فقد ظل تأثيرهم الحقيقى هامشياً فى مجتمع إسلامى. وبقيت الشكوك تحيطهم إلى اليوم. وبقيت أيضاً المعوقات البنيوية التى تحول دون النهضة والتنوير. وهى المعوقات التى أفرزت ما يشبه القانون: لامجال للسكون والتوقف، فإذا لم تستقدم النهضة تخلفت، إنه قانون الحركة. وعندما تقتصر مراحل المهضة وتستطيل مراحل السقوط، فإن ذلك يعنى أن جرثومة "التوفيق بين التراث والعصر" قد كبرت وتضخمت وتمكنت - بطول التراكم السلبى - من الجسم بأكمله حتى أصبح السقوط عنوان مرحلة كاملة على أنقاض النهضة التى كانت ولم تستطع، بإنها كانت المعادلة التوفيقية الرثة، الوصول إلى التنوير.

ولم تكن الإشكالية فى يوم من الأيام خارج سياق التاريخ. لم تكن قصوراً فى التفكير عند المفكرين أو غياب الشجاعة من القلوب. وإنما أقبلت معادلة التوفيق بين التراث والعصر من صميم احتياجات المجتمعات الأكثر تقدما فى العالم العربى والتى كانت ترزخ طول القرن الماضى بين حجرى الرحى: الهيمنة العثمانية والاستعمار الغربى الحديث (فرنسا تحديدا) سواء فى حملة قصيرة العمر كحملة بونابرت أو كاستعمار استيطانى كما فى حالة الجزائر. وكان كبار ملاك الأراضى فى مصر وتونس وسوريا ولبنان والعراق، هم أنفسهم الذين يتحولون إلى التجارة فى ظل نظام عالمى يفرض شروطه على هذه التجارة.

ولكن التحول الجزئى أو الكلى عن الأرض إلى التبادل السلعى والمالى، خلق احتياجات لم تكن واردة من قبل، هى ما ندعوه بتحديث أسواق المستعمرات وأشباه المستعمرات. هكذا بدأ التحديث من أسفل، من البنية الأساسية للمجتمع بمد الخطوط الحديدية والبحرية وإقامة المؤسسات اللازمة للمعاملات الداخلية والخارجية وشق الطرق الجديدة التى توحد البلاد واستيراد الآلات والماكينات القادرة على التفاعل مع الأوضاع الاقتصادية الجديدة وإعادة تأسيس شبكات الرى" ونشر التعليم المهنى أساسا وترجمة المصطلحات الوافدة، والترجمة عامة للتعبير عن المتغيرات الاجتماعية المتلاحقة. كذلك الأبنية المعمارية والهندسية التى تستجيب لهذه المتغيرات فى هياكل الإنتاج والاستهلاك والتمويل والمحاسبات، وبرفقة البنية الأساسية للمجتمعات الزراعية - التجارية - الصناعية الوليدة، كان لابد من بنية فوقية تحميها وتديرها، بسن التشريعات والقوانين والسياسات التى كان من شأنها تخليق ثقافة جديدة فى مجال القيم والعلاقات الاجتماعية.

هنا كان يمكن أن يقع الصدام بين الواقع والوقائع. أما الواقع فكانت تحكمه منظومة من القيم العثمانية المختلطة بالعادات والتقاليد والعقائد الوافدة من أغوار سحيقة فى الشرائح الاجتماعية التى تبرجزت تجاريا والثروة الوطنية هى المصدر الداخلى للوقائع وكانت رؤوس الأموال والماكينات هى المصدر الخارجى، وكانت السوق نقطة اللقاء بين الوقائع الداخلية والخارجية.

وهى نقطة لقاء مغايرة كليا لما جرى فى أوروبا، حيث نشأت البرجوازية فى مواجهة الإقطاع على المستويات كافة: بكشوفها وفتوحاتها العلمية اخترعت وسائلها التكنولوجية لتغيير أدوات الإنتاج والقيم الاجتماعية والعقائد الدينية

والسياسية. ولكنها أمور لم تقع فى بلادنا ، بسبب القطيعة الحضارية التى أحدثتها الهيمنة العثمانية لعدة قرون مع عصر الازدهار للحضارة الإسلامية. أى أن الانقطاع لم يكن بيننا وبين الغرب، وإنما كان بيننا وبين تراثنا بالذات وهو التراث الذى أفاد الغرب فى نهضته فتقدم، ولأننا لم نتصل به اتصالا عضويا فى الوقت المناسب تخلفنا. التواصل والتراكم هو الذى كان يكفل لنا التقدم ، أما لانقطاع القهرى فى ظل الهيمنة العثمانية فقد أوقعنا أسرى التخلف عن العالم بعد أن كنا جزءاً طليعياً فى تحركه نحو التقدم. ولأن الزمن لايعرف الفراغ، فقد سبقنا الغرب بنهضته إلى التنوير، ثم إلى ثوارته التكنولوجية والاجتماعية والسياسية المتلاحقة.

وكان المستحيل أن تكون صدى للصوت الغربى أو صورة من الأصل، فالزمان لايتناسخ. لذلك اختلف مسار الدولة القومية الحديثة فى الغرب عن مسار الدولة المدنية الحديثة فى بلادنا حيث صادفنا المأزق عند المنعطف. وانهمك شيرخ النهضة العظام فى الافتاء بأن "ماينفعنا" من العرب "لايتعارض" مع تراثنا وديننا وقيمنا لاحرج علينا من استيراده. وكان لابد من أن يكون رموز النهضة الكبار من الأزهر، لأن الأصل فى قبول أو رفض الحضارة الوافدة، هو الموروث. إنه الميزان والقيمة المعيارية. لذلك كان حسن العطار والطهطاوى ومحمد عبده من رجال الأزهر الذين وضعوا الأساس القيمى لمعادلة التوفيق بين التراث والعصر. وكان التراث فى أدبياتهم ومواقعهم حاصل جمع المقدس والتأويل، وكان ذلك هو نفسه التراث عند عامة الشعب مضافا إليه جملة القيم والتقاليد والأعراف والعادات المترسبة عبر العصور. أما "العصر" - وهو ما يعنى الزمان - فقد كان لديهم ولدى غيرهم هو المكان،

أوروبا. ولكن هذا المعنى فى التداول، كان لدى النخبة المدنية خصوصاً، هو إقامة الدولة الحديثة والمجتمع المدنى وأساسهما الليبرالى بدءاً من الإقرار بحرية العقل، حرية الفكر والتعبير وانتهاء بحق المواطنة: أما بالنسبة للقوام الاجتماعى الرجراج بسبب النشأة الممسوخة للبرجوازية شبه التجارية شبه الصناعية المولودة أصلا من الزواج القمعى بين كبار الملاك والاحتكارات الأجنبية فقد كان العصر هو التكنولوجيا.

فى مراحل المد الوطنى ازدهرت معادلة التوفيق النهضوية، وعلا فيها صوت النخبة الهاتف لحرية العقل والمجتمع المدنى وتحديث الدولة دون أن يخفت صوت التجار والصناع الهاتف للتكنولوجيا. وفى مراحل الأزمات يحدث العكس، فيرتفع صوت التكنولوجيا على حساب حرية العقل والمجتمع المدنى والدولة الحديثة. ولكن فى الحالين كان التراث هناك فى أحد تجلياته التى أوضحها جابر عصفور.

ولكن المسكوت عنه فى "هوامش على دفتر التنوير" أننا وصلنا الآن إلى مرحلة "لاصوت يعلو على صوت التكنولوجيا" بمعنى الاستيراد والتصدير بطبيعة الحال وليس الإنتاج. بهذا المعنى فهى ليست فقط تكنولوجيا الاستهلاك، وإنما هى أولا وهم التكنولوجيا. والسبب فى ذلك المنطق التجارى الكامن فى النشأة المتجددة لشرائح الاستيراد والتصدير. ولأن ذلك يتم على حساب الوجه الآخر للعملة، وهو حرية العقل والدولة الحديثة والمجتمع المدنى، فإن "التراث" يبقى إشكالية مستعصية على الحل. وهى الإشكالية التى قام جابر عصفور بتفكيكها وإعادة بنائها كسياق تاريخى لايقبل الإسقاط أو الانتقائية، الاستلهام أو التعويض.

لقد تمكنت أخيراً جرثومة التوفيق من إسقاط النهضة، ومن ثم انفرد بالتراث أكثر التجار بيعا له فى مزاد الانفتاح السعيد. وبانفراط طرفى المعادلة التوفيقية لم تعد هناك نهضة جديدة ممكنة بغير استبدال التركيب بالتوفيق الذى كان.

ويبدأ التركيب بالإقرار بوحدة الحضارة الإنسانية، وأننا جزء من هذه الحضارة ولسنا فى مواجهتها. وأن خصوصيتنا تكمن فى أسلوب التفاعل مع جوهر هذه الحضارة.

(٥)

يكاد يكون كتاب "مدخل إلى التنوير" (١٩٩٤) الوجه الآخر لكتاب "هوامش على دفتر التنوير" فإذا كان جابر عصفور قد عالج إشكالية التراث، فإن مراد وهبة فى كتابه الجديد يعالج إشكالية العصر. ومن ثم نكون قد حصلنا على تصور ما لعناصر وأصول معادلة "التوفيق" بين التراث والعصر التى حكمت حياتنا المادية والمعنوية قرابة قرن ونصف صعودا وهبوطا، إلى أن آلت إلى انتهاء وبانتصار السقوط "على النهضة" التى كانت.

وقد أدركنا أن مفهوم "العصر" كان يعنى لدى النخبة وبالتدقيق أحد قطاعاتها حرية الفكر والتعبير، وكانت تعنى لدى عامة الناس التكنولوجيا. وكان مفهوم التكنولوجيا محصورا فى "الآلة" من حيث وظائفها المحددة دون ماهيتها الفكرية. وهو الأمر الذى يتيح لنا استهلاكها - وربما ترميمها أن انسدت - دون إنتاجها. ولكنه أولاً وأخيراً الأمر الذى ييسر للمنطق التجارى - بالاستيراد والتصدير - على مجتمع الاستهلاك من ناحية، ومن ناحية أخرى يوفر علينا مشقة "المعرفة". أى أنه يوفر احتمالات الصدام بين "الآلة" التى

نحتاج إليها والعقل الذى نوهم أنفسنا بانصراف الحاجة إليه. ومن ثَمَّ فقد كانت حرية العقل لدى النخبة هى حريته فى استنباط التسويغ الشرعى لاستخدام التكنولوجيا واستهلاكها حتى على عبد الرازق حين أراد أن يكرس مبادىء الدولة المدنية والحكم المدنى كانت الأسانيد النصية المقدسة هى وسيلته. وحين كان محمد عماره غارقا فى التراث الوطنى للنهضة المصرية قبل أن ينقلب على نفسه إلى صفوف الإسلام السياسى لم يفعل أكثر من أنه ازداد غرفاً لهذه الأسانيد من عيون التراث. أما الإمام محمد عبده فهو الرمز الأكبر لأطروحة النهضة الأساسية سواء فى تفسيره أو فتاويه، فهو يؤول النص بما يشفع "للمدينة" أن تكون بمنأى عن الحرام. ورفاعة الطهطاوى نفسه كان الأب الشرعى للانتقائية ونصحنا باتخاذها بوصلة للاختيار عن الغرب بما لايتعارض أو يتناقض مع الشرع أو الأعراف العامة. وقد كتب أحد أساتذته إلى محمد على بما يعنى أن الطهطاوى يعتقد فى بعض الخرافات. ولكننا حين نعلم أن الكثير من المؤلفات الفرنسية التى نقلها بنفسه إلى العربية أو إشرف على ترجمتها أو طلب من تلاميذه أن يقوموا بنقلها هى كتب فى التكنولوجيا (الطب والهندسة والجغرافيا) نفهم مغزى التكنولوجيا باعتبارها الآلة - المعجزة أو الشيطانة - التي يمكنها إنجاز ما لا يستطيعه سواعد الرجال فى وقت أقصر ودقة أكبر. ولكنها ليست فى جميع الأحوال فكرا قد يصطدم بأعمال العقل مع الأصول الشرعية. وكان علينا أن ننتظر أكثر من قرن ونصف القرن حتى يجىء الشيخ الشعراوى فيحل الأشكالية من جذورها بقوله إن منجزات العلم الحديث "مسخرة لنا" وهو قول من أقوى الأدلة على انفراط معادلة التوفيق بين التراث وما سمى بالعصر، والمقصود هو التكنولوجيا

المختزلة فى الألات والماكينات وكل وسائل الرفاهية لمجتمع استهلاكى يزداد - بالرغم من بريق المظاهر التكنولوجية الصاخبة - فقرا وتخلفا.

وبانفراط معادلة التوفيق انفرد التراث بأشكاله وتجلياته التى أوضحها جابر عصفور بالساحة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد أضيقت إليه وباسمه مخلفات عصور الانحطاط من جهالات وخرافات وشعوذات.

لذلك تأتى كتاب "مدخل إلى التنوير" للدكتور مراد وهبة فى زمانه ومكانه فهو يستكمل معالجة لتراث بمعالجة "العصر". وهو كأى مفكرا أصيل يكتفى بطرح السؤال. أى عصر ممن يتكون؟ كيف يتبادل التأثير والتأثر؟ ماذا يقبل منه التخصيص وماذا يقبل التعميم؟ ماذا يبقى منه وماذا يتلاشى؟ إلى بقية المكونات والسؤال: ما هو العصر؟

ويختلف السؤال، بطبيعة الحال، حسب هوية صاحبه وهوية المخاطب، فالسؤال بحد ذاته خطاب.

وقد يجوز لنا أن نضع له إطاراً كأداة إجرائية غايتها الإيضاح، وقد نعمد إلى تفكيكه بقصد التحليل خاصة وأن مراد وهبة يبدو كما لو كان محايداً، وبالتالى يظهر السؤال بريئاً.

ولكن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة، فقد عرفنا على مدى هذا القرن مونتسيكو وفولتير وديدر وكانت وغيرهم من قادة التنوير الأوروبى ولم نعرف مع ذلك عصر التنوير. هل لأن هؤلاء التنويريين الذين عرفناهم - ترجمة أو عرضا - بأقلام محمد حسين هيكل وشلبى شميل وإسماعيل مظهر وطه حسين وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى وفرح أنطون كانوا من الأوروبيين، ثقافتهم فى القرن الثامن عشر وكذلك مجتمعاتهم وتاريخهم يختلف عن

تاريخنا وثقافتنا ومجتمعنا ؟ وبالتالى، فقد كان مصدر الخطاب مختلفا من حيث أنه مخاطب مغاير ؟

أم أن هناك تنويراً أوروبياً وآخر عربياً تختلف مسيرته عن مسيرة الأول، ومن ثم فإن ما رفدنا به رواد النهضة من قشور التنوير كان بمعزل عن المجرى الرئيسى لحياتنا من حيث قاع المجرى وصلابة التربة واتساعه وطوله؟

وهل كان من الممكن لمعادلة التوفيق بين التراث والعصر ألا تكون، وأن يحل مكانها التركيب الذى قد يفضى إلى التنوير بفارق قرن بين الثامن عشر الأوروبى والتاسع عشر العربى؟

من هذه الأسئلة الثلاث سوف نصوغ إطاراً لقراءة مراد وهبة الذى لايتصدى للجواب عنها ولكنه مهما بلغ من الحيادية ومن التحدد فى دائرة عصر التنوير لا يملك رفاهية الفكاك منها. بل أزعم أن هذه الأسئلة، خارج النص المكتوب، تشكل الخلفية المركزية للسؤال الكبير المطروح.

ومن حيث الإطار الذى نقترحه للقراءة، فإن الجواب الخاص وبالأسئلة الثلاثة هو أن الحضارة الإسلامية الإنسانية - والثقافة ضمنا - هى واحدة تتكون وتتركب من أصول متعددة. وما ندعوه منذ النهضة الأوروبية إلى الوقت الراهن بالحضارة الغربية ليس أكثر من الحضارة الإنسانية الحديثة وقد اتخذت مركزها فى إحدى المراحل لأسباب عديدة فى الغرب وهى ليست غربية إلا بقدر ما أضاف الغرب إلى الأصول والفروع التى صبت فى نهضته.

ونحن فى المنطقة العربية المعروفة الآن قد أضفنا مرتين حاسمتين إلى بنيان الحضارة الإنسانية : من مصر القديمة وبابل وفينيقيا فى المرة الأولى، ومن ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فى المرة الثانية. ولم نكن سعاة

بريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوروبية بل كنا ومازلنا شركاء أصليون فى بناء الحضارة الحديثة بما أخذته وتمثلته من الأجزاء الحية من عطائنا الحضارى السابق. لذلك فالعلاقة الحضارية الصحية والصحيحة لا تكمن فى الأخذ والعطاء بمعنى الاستيراد والتصدير، وإنما برؤية أنفسنا والعالم كشركاء أصليين فى مصير الحضارة الواحدة التى تجمعنا على اختلاف خصوصياتنا، إنتاجا واستهلاكا.

(٦)

لا سبيل لنسخ التاريخ باستحضاره أو باستباقه. هذه هى الأشكالية الأولى المضمرة فى كتاب مراد وهبة، سواء فى القسم الأوروبى الذى يتكلم عن عصر التنوير فى القرن الثامن عشر أو فى القسم العربى الذى يتكلم عن القرن الذى يليه. هذه الأشكالية تضم القول إننا لم نكن نستطيع أن نستأنف مسيرتنا الحضارية من النقطة التى انتهيت إليها ذروة الحضارة الأوروبية العربية الإسلامية أو النقطة التى تبدأ منها التقدم الغربى.

لم تستطع فتوحات الإمبراطورية العثمانية أن تكون ردا حضاريا على الخروج التاريخى من الأندلس. واكتسب هذا الخروج تاريخية بخط سيره المتراجع حتى الخروج من فلسطين. ومعنى ذلك أن سقوط الأندلس قد "انتصر" على الفتوحات العثمانية، لأن وجهها العسكرى المحض كان قد تخلى عن الوجه الحضارى للفتوحات الإسلامية الأولى. وهكذا بدأت هذه الفتوحات نفسها فى التراجع حتى أصبحت تركيا "رجل أوروبا المريض" إلى أن سقطت الخلافة العثمانية فى الربع الأول من هذا القرن.

وكما أن سقوط الأندلس كان هو ذاته بداية اليقظة الأوروبية الهائلة

باكتشاف الأرض الجديدة (القارة الأمريكية)، فإن التراجع العثماني قد صاحب هو الآخر عصر النهضة الأوروبية. هذا هو "المفصل" الذي يجب أن نمسك به، لأن هذا التراجع وذاك السقوط كان تجسيداً للانفصال عن ذروة الازدهار الذي حققته الحضارة الإسلامية خلال عقودها الأربعة الأولى. وهي الذروة التي جعل منها الأوروبيون أحد مصادر نهضتهم. ولكن العودة إليها من جانبنا في القرن الماضي كان ضربا من المستحيل. إن ابن الهيثم والخوارزمي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من علماء وفلاسفة المسلمين قد تم استيعابهم في علوم الأوروبيين وفلسفاتهم حتى تجاوزوا في المعرفة العلمية وتطبيقاتها الأصول الإسلامية واليونانية وغيرها من جذور عصر النهضة.

ولم نستطع أن نكون جزءاً من ذلك العصر بالرغم من جذورنا، لأن العصر العثماني الطويل الأمد، قطع بيننا وبينها حتى أوقف العمل في بنية الدولة والمجتمع بالمحركات الثلاثة لأزدهار الحضارة الإسلامية: الحوار (بإغلاق باب الاجتهاد) والمنظور التاريخي (بالانكفاء على الذات باعتبارها الألف والياء مصونة لاتمس) والعقلانية (بالحق الأهي في السلطة و سريان الاستحوذ على الحقيقة الواحدة المطلقة). ولتوقف العمل بالمحركات القديمة زمنا طويلا فإن ازدهار الحضارة الإسلامية لم يأفل فحسب، بل حلت مكانه منظومات القيم العثمانية التي أودت بدولة الخلافة ودفعت بالشعوب التي كانت في ظلها إلى إسار التخلف ومضاعفاته.

كتاب مراد وهبه (مدخل إلى التنوير) يرسم لنا بدقة وعمق خريطة هذه المضاعفات. وهو يرسمها بطريقة المغايرة وأسلوب النقائض. أي أنه يقول لنا ماذا حدث في أوروبا خلال القرن الثامن عشر - عصر التنوير - ونحن ندرك

سلفا على أى حال كنا فى هذا الوقت، وربما ما زلنا إلى اليوم. يقول لنا أولا إن التنوير سواء كانت له جذور عند اليونان القدماء أو عند الإنجليز بين القرنين انسادس عشر والسابع عشر، فإنه فى خاتمة المطاف هو سليل عصر النهضة والابن العبقرى للقرن الثامن عشر والأب الشرعى للثورة الفرنسية والجد الأكبر للحداثة المعاصرة وثروتها العلمية التكنولوجية. ولنا أن نفهم من ذلك أن أوروبا - ثم أمريكا - قد واصلت "التراكم الحضارى" فليست هناك فجوات تاريخية ممتدة بين مرحلة وأخرى. وإنما هناك تواصل نوعى قد تتخلله عثرات كمية وجزئية، ولكن المسيرة سرعان ما تستمر تصحح نفسها بنفسها.

يقول لنا مراد وهبة أيضاً إن التنوير كان يخضع لنظرية الأوانى المستطرقة، بشرط تجانس الأوانى، إذا كان من الممكن للديموقراطية الإنجليزية أن تسبق الثورة الفرنسية، وكان من الممكن للرياضيات أن تسابق الفلسفة، وأن يسبق بيكون وجاليليو وديكارت وأن يؤثر لوك ونيوتن فى الجميع. ولكن الحال أن أوروبا كانت قاعدة الأوانى المستطرقة، ومن هم خارجها كانوا خارج هذه القاعدة وأوانيها لانعدام إنتاجهم الحضارى فى ذلك الوقت، الإنتاج القادر على العطاء الذين يستحق صاحبه نصيبا فى التوزيع.

ولكن مراد وهبة لايجعل من تلك اللحظة التاريخية قدرا مقدوراً، فأمريكا حين تقبل شروط الأوانى المستطرقة وتقدم عطاءها، فإنها تفوز بعضوية الحضارة الجديدة. والأمر نفسه ينطبق على اليابان والصين وبعض أقطار أمريكا اللاتينية. وبذلك تصبح الحضارة عالمية ولايعود مركزها الوحيد. ويغدو المعنى الحقيقى للتبعية هو انعدام القدرة على الإنتاج وإعلاء شأن الاستهلاك (بالمعنى الحضارى الشامل).

ولعله من أهم العناصر المنهجية فى تفكير مراد وهبة ربطه العميق بين الظواهر الاجتماعية والاقتصادية فيفرق بين الرأسمالية المنتجة (ويسميها المستنيرة) وبين الرأسمالية الطفيلية (وأدعوها بالنظام العشوائى) التى تخاصم الاستنارة من حيث المبدأ. وتطبيقا لهذه الرؤية البصيرة فإننا نقول إن الرأسماليات الممسوخة فى العالم الثالث، وقد كانت ولادتها فى بلادنا ثمرة الزواج القهرى بين كبار الملاك والاحتكارات الأجنبية عبر "التجارة" هى التى وصلت بنا فى خاتمة المطاف إلى محطة الانفتاح العشوائى الخصم العنيد للإنتاج والنهضة على السواء، والرحم الخصب لكتائب القتال ضد أى تنوير.

لم يكن التنوير فى أوروبا القرن الثامن عشر تيارا واحدا، ولم يكن التنوير فارس الساحة الفكرية الوحيد، ولم يكن تيارا فلسفيا وفنيا فقط أو علميا فقط، ولم يكن سياقا منسجما من خطوط مستقيمة أو دائرية. وإنما كان عصرا كاملا مليئاً بالتناقضات والاختلافات العميقة. كان فولتير الذى رصد عمره لتحطيم المؤسسة الدينية رجلاً مؤمناً يقول "حين أرى لوالب الجسم الإنسانى استنتج أن موجودا عاقلا رتب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية واليدين للقبض... الخ" (ص ٣٨). وكان دولباك رجلاً مادياً هاجم المسيحية فى كتابين هما "مذهب الطبيعة" (١٧٧٠) و"الحسن المشترك (١٧٧٢)، ويقول "ليس فى الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وهما أزليتان أبديتان خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما، فليس العالم متروكاً للصدفة ولامدبراً بإله، ولا غائية فى الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية ولا القدم للمشى. ولكن الرؤية والمشى نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة (ص٥٦).

وكثيرون من قادة التنوير هم من أمثال فولتير وغيرهم من أمثال دولباك وغيرهم بين من يؤمنون بالله ولايعتقدون فى الأديان. ولايرون رابطة ملزمة بين الاثنين. ولكن الجميع يشتركون فى مبدأ واحد هو :سلطان العقل ونسبية المعرفة، فالعقل ناقدا لذاته وليس من حقائق مطلقة. لذلك كان التنويريون هم أصحاب الفلسفة النقدية بامتياز، وهم أصحاب المنهج العلمى بتحرز. ذلك أن "العلم" يتطور، وكذلك المنهج العلمى.

وقد يظن البعض أن التنوير كان مجرد معركة فكرية وذهنية مجردة. ولكن كتاب مراد وهبة يقول بغير ذلك، فقد كان مفهوم الأصالة عند الناس هو احتياجاتهم الحقيقية وواقعهم اليومى (وليس التراث). وكانت المعاصرة هى كشوف العلم فى مختلف المجالات وترجمة هذه الكشوف إلى وسائل إنتاج جديدة. ثم تحتاج هذه الوسائل إلى نظم اقتصادية وسياسية جديدة تصوغ علاقات الإنتاج الجديدة فيكتب مونتسكيو "روح القوانين" ويكتب "جان روسو" "العقد الاجتماعى" ويحرر ديدرو ويشرف على تحرير "الانسكلوبيديا". مئات المطارق تدق أعناق الأنظمة الدكتاتورية اللاهوتية من رموز الأباطرة والبابوات أى بين السلطتين الزمنية والدينية وتحتاج العلاقات الاجتماعية الجديدة إلى منظومات مغايرة من القيم فتصبح الليبرالية والعلمانية والعقلانية هى المنظومات الجديدة التى تعبر عن نفسها فى التعليم والرواية والقصة والشعر. وحين تستحيل قيم التنوير دما يسرى فى الشرايين تدق الثورة الفرنسية أبواب التاريخ.

ولاسبيل لنسخ التاريخ، سواء بوصل ما انقطع بيننا وبين الحضارة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها أو بتعويض غيابنا عن الأوانى المستطرقة لتنوير عصر لم يتوقف أصحابه عن التقدم. وهذه هى الإشكالية التى يعالجها مراد وهبه فى القسم الثانى من "مدخل إلى التنوير".

(٧)

لم نكن لنستطيع أن نصل بين مقدمات القرن التاسع عشر العربى ونهايات ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ونغفل عدة قرون لم يعشها العالم فى "فراغ". وليس من حقنا أن نفترض أن الحضارة الإسلامية فضلا عما سبقها من حضارات المنطقة قد ماتت وانتهى الأمر، فأجزاؤها الحيَّة قد استوعبت فى سياق آخر ومكان مختلف هو الغرب. ولم نكن فى الوقت نفسه لنستطيع أن نصل بيننا وبين الحضارة فى الغرب ونتجاهل الفجوة التى وقعت لنا بالهيمنة العثمانية.

وعلى النقيض من الأدبيات الفكرية الرائجة ، يطرح مراد وهبة فى كل صفحة تقريبا من كتابة المهم أكثر من سؤال، بينما أغلب تلك الأدبيات يتسم بالقدرة المذهلة على تقديم الأجوبة ولايكتفى مراد وهبة بذلك ، فهو يتحلى بدرجة عالية من الأمانة إذا حاول الجواب الذى قد يكون لغيره فضل كبير أو صغير فى بلورة عناصره أو إضاءتها.

وقد قلنا إن الاشكالية المضمرة فى كتاب "مدخل إلى التنوير" أننا لانستطيع أن نستأنف النهضة فضلا عن التنوير من النقطة التى انتهت إليها الحضارة الإسلامية أو النقطة التى بدأ منها التقدم الغربى. ولا يقدم مراد وهبة حلا لهذه الإشكالية، ولكنه يجيب بمزيد من الأسئلة. ويقود كتيبته من الأسئلة على محورين :الأول هو الموقف الأوروبى من ابن رشد بين مقدمات عصر النهضة الأوروبية ، والثانى هو موقف الرواد المصريين والعرب والكبار من الفكر الأوروبى فى بدايات النهضة العربية الحديثة. وقد نلاحظ على الجبهتين

قدرا هائلا من التسامح أحب أن أدعوه بالرغبة الحقيقية فى الحوار مما يجب أن نفهمه على أن هناك اقتناعاً مشتركا بين المتحاورين بأن طرفا واحدا لايملك الحقيقة، أو على الأقل أن هناك استعداداً لدى جميع الأطراف لمعرفة "الجديد" فى وجهة النظر المقابلة.

أما المحور الأول الذى يمكن وصفه بجبهة ابن رشد، فإن مراد وهبة يصوغها على النحو التالى: إن فردريك الثانى الذى تميز بمحاولة الحدّ من سلطان رجال الدين والنبلاء ودعم الطبقة المتوسطة الجديدة (المسماة بالطبقة الثالثة) وجد من يشير عليه بسلاح فكرى يقاوم البابوية ويبرر العلمانية هو ترجمة مؤلفات ابن رشد "لأن فلسفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة "الرومانية". وعندما شاع تأويل ابن رشد لأرسطو وصفت الرشدية فى قلب باريس (كلية الفنون)بأنها "أكمل مظهر للعقل". غير أن سيجردى برابان (١٢٣٥ -١٢٨٢) - أشهر الرشديين حينذاك - تعرض لاضطراب عنيف فى محكمة التفتيش حين أصر على القول "إن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى" ثم تعرضت الرشدية لهجوم كبير من جانب الكنيسة والاكليروس حتى وصلت الإشارة من البابا إسكندر الرابع إلى القدس البرت الأكبر عام ١٢٥٦ فأصدر كتابا عنوانه "وفى وحدة العقل". وهو العنوان نفسه الذى اتخذه توما الأكوينى لكتابه "وحدة العقل ضد الرشديين" عام (١٢٦٥). والمقصود من الكتابين مهاجمة النظرية الرشدية القائلة بالتمييز بين اللاهوت والفلسفة أو بين العقل والدين. وسرعان ما أصدر أسقف باريس اتين تامبيه عام ١٢٧٧ قائمة تضمنت ثلاث عشرة قضية تخص الرشديين هرم تعليمها، وكان من بين هذه القضايا" قولهم - أى الرشديين -

بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية وصادقتين معا". وكانت هذه النظرية التى دفعت بريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) إلى أصدار مؤلفاته العديد فى المنطق للرد على الرشدية والرشديين. وكان كتابه الأشهر "الفن الأكبر" هو الأكثر دفاعا عن وحدة العقل والدين. وظل حتى بدايات القرن الرابع عشر (١٣١٠ - ١٣١٢) ينتقد تفرقة ابن رشد بين الحقيقتين اللاهوتية والفلسفية. وفى عام ١٣١١ كان قد تقدم بثلاث عرائض إلى كليمان الخامس يطالب فيها بإزالة مؤلفات ابن رشد، وتحذير أى مسيحى من قراءتها. وكان ابن رشد قد عرض نظريته فى الحقيقة المزدوجة ضمن كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث قال بالتأويل إذا وقف ظاهر النص حائلاً دون القبول العقلى. والتأويل عند ابن رشد يختلف عن المفهوم التقليدى للتأويل أو التفسير أو الاجتهاد، فتأويله هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".

ويتابع مراد وهبة تأثير ابن رشد فى الفكر والحياة إبان عصر النهضة الأوروبية فيقول "إن حركة الرشديين التى بلورت مفهومه فى التأويل قد أسهمت فى ولادة أمرين مدهشين هما :الهرمنيوطيقا والتنوير. وبالرغم من شيوع الفكرة لهرمسية عند اليونان باعتبار هرمس هو المنوط بتأويل "كلام الآله" لليونانيين القمراء حتى أن أرسطو كتب "عن الهرمنيو طيقا" وموضوعه البنية النحوية التى تربط بين الموضوع والمحمول فى الكلام الإنسانى من أجل الكشف عن خصائص الأشياء" بيدان الهرمنيوطيقا لم تصبح علماً إلا فى عصرى النهضة والإصلاح الدينى لمواجهة السلطة الكنسية التى تزعم أن لها وحدها الحق فى فهم وتأويل النصوص المقدسة" (ص١٣٩). وكان من أثر ذلك أن أعلن

ماثيوس فلاسيوس إيليريكوس مبدأ القائل "إذا كان الكتاب المقدس لم يفهم تماما فهذا لايعنى أن تفرض الكنيسة تأويلاً برانيا من أجل أن تجعله مقبولا" (نفس الصفحة). وهكذا اقضت نشأة الهرمنيوطيقا إلى الكشف عن مدى أصالة النص مناهج فليولوجية نقدية. أما فلاسفة التنوير فقد حصروا الهرمنيوطيقا فى مجال المنطق وحيث إن الهرمنيوطيقا تدخل فى علاقة عضوية مع نفى الدوجماطيقية (الوثوقية، اليقينية، الإطلاقية) فإنها تنفى تبعا لذلك الوهم بامتلاك الحقيقة المطلقة. وهو الأمر الذى يلتقى تماما مع مفهوم التأويل عند ابن رشد. ومن هنا كان انشغال كريستيان فولف أحد عظماء التنوير بالهرمنيوطيقا فى الكشف عن مدى أصالة النص - دينيا كان أو تاريخيا - فأصدر "المنطق" الذى تضمن فصلا فى تأويل الكتاب المقدس.

هذا هو المحور الأول الذى يمكن وصفه بالرشدية فى أوروبا. ولو أن مراد وهبة قد تابع أيضاً تأثير الخلدونية (نسبة إلى ابن خلدون) لقلنا إن الشواهد لاتعوزنا فى مجال العلوم الإنسانية على قدرة الأجزاء الحية من تراثنا وطاقتها الخلاقة حين تندمج فى حركة فكرية تنشد التقدم للعقل والمجتمع على السواء. وهو الأمر الذى لم يتح لابن رشد أن يفعله فى مجتمعه وسياق حضارته، لأن التكفير لاحقه والنفى طارده والنيران أحرقت مؤلفاته. أما الآخرون من الأوروبيين فقد حاوروه بالاتفاق والمخالفة والرفض والقبول والتردد بين هذا وذاك وكانوا هم الذين نقلوه إلى لغاتهم، كما كنا نحن أيضاً نترجم عن الآخرين فى عصر الازدهار العظيم وقد التقى بعضهم مع فكره لدرجة الانتساب إليه والالتصاق باسمه، واختلف معه البعض الآخر ولكنه كان قد أصبح "خميرة عكننة" ضد سلطان الكهنوت تمهيداً لسلطان فى عصر التنوير.

والدرس الأول من الرشدية فى أوروبا هو أن الحضارة ليست دائرة مغلقة تبدأ الألف عند أصحابها وتنتهى بالياء، فهم فى حالة اكتفاء ذاتى صامد لمتغيرات الزمن. وهذه هى العاهة التى تعكس انحطاط الأمم أو تخلفها: توهم الكمال النهائى والامتلاء المطلق الذى يفيض على الآخرين ولايحتاج من خارجه إلى أى آخرين.

حين قيل لفردريك الثانى إن مؤلفات ابن رشد تصلح سلاحا ماضيا ضد الثيوقراطية لم يسأل: وما ديانة ابن رشد أو ما جنسه ولونه، وإنما قرر ترجمتها على الفور. حتى الذين حاوروه من رجال اللاهوت وتناقضوا مع أفكاره لم يبحثوا عن إسلامه أو عروبته ولم يمسوا دينه أو أصله بسوء، وإنما كان الاحتكام إلى العقل والمنطق منهجهم فى الحوار.

أما فى بلادنا التى تحتاج من الفكر إلى غيرها، فقد نظروا إلى ابن رشد وقد اقترن باسم أرسطو باعتباره من الزنادقة. لذلك أمكن للرشدية فى الغرب أن تسهم فى تأسيس العلمانية وأن تمهيد للتنوير وأن تبلولا الهرمنيوطيقا انطلاقا من مفهوم "تاحقيقة المزدوجة" التى يدعوها مراد وهبه بمفارقة ابن رشد، وانتهاء بمفهوم التأويل الذى يرى فى النص ظاهرا حرفيا وباطنا مجازيا، رمزيا. وهى الأفكار التى نشطت فى إقامة الجسور بين عصر النهضة وعصر التنوير. أما عندنا ، فلا تكفينا الذكرى المأسوية لابن رشد من القرن الثالث عشر، لأن ذكراه تجددت على نحو يفضح حدود نهضتنا الحديثة عند أوائل هذا القرن. وهى الحدود التى انتهت بهذه النهضة إلى السقوط عند نهايات القرن نفسه.

(٨)

إذا كنا لم نربح معركة ابن رشد فى بلادنا باسم الاكتفاء الذاتى وربحه غيرنا فى معركة العلمانية والتنوير فى بلادهم - بالرغم من المفارقة: أن الرجل ينتمى إلينا ونحن ننتمى إليه - فإننا خسرنا كذلك معركة النهضة حتى حين كنا ننفتح ونتجاور مع الآخرين. وهذا هو المحور الثانى كان الذى ابن رشد أحدأطرافه غير المباشرين، وكان الكاتب الروسى ليوتولستوى طرفا مباشرا ، وكان الطرف صاحب المبادرة وهو الأستاذ الإمام محمد عبده. وقبل أن يترجم مراد وهبة رسالة تولستوى إلى محمد عبده لم نكن نعرف عن محتواها شيئاً. وإنما كنا نسمع أن ثمة مراسلات بين محمد عبده والكاتب الروسى ولم نقرأ فعلا سوى رسالة محمد عبده فى كتاب عثمان أمين - رسالته للدكتوراه - وبقى رد تولستوى مجهولا حتى عثر عليه مراد وهبة فى متحف تولستوى فى موسكو، وبادر إلى ترجمته وتصوير الأصل.

وقد يرتاح الأكاديميون وثائقيا إلى هذا النبأ ، ولكن مراد وهبة لايكتفى بالراحة الأكاديمية فتحليل رسالة محمد عبده يعنى شيئاً ونشرها فى أطروحة عثمان أمين دون الحاشية المثبتة فى النص الأصلى يعنى شيئاً آخر وقراءة تولستوى يعنى شيئاً ثالث، وعدم رد الأستاذ الإمام على أسئلة تولستوى يعنى شيئاً رابعاً. وهى الأشياء التى يدقق فيها مراد وهبة ويمعن النظر ويستخلص النتائج المغايرة لصدى سماعنا، مجرد السماع، بأنه "كانت" هناك مراسلات بين محمد عبده وتولستوى.

ولكن مراد وهبه الذى لايكتفى بالكشف عن النص الأصلى للرسالتين المتبادلتين بين الشيخ المصرى والكاتب الروسى بل يمهد لاكتشاف الوثائق بكشف الرؤى، فيقول "إن المجتمعات التقليدية فى العالم الثالث مجتمعات متفككة. وليس ثمة مبرر للنواح أو التجاهل فهذا واقع وحادث وليس فى الإمكان العودة إلى الوراء، فليس أمامنا سوى السير إلى الأفضل أو إلى الأسوأ. وفى هذه الحالة ليس أمامنا سوى سؤال واحد على النحو الثانى:هل يمكن للسير إلى الأفضل؟ (ص ١٠٣) فى هذا السياق تغدو العلمانية "روح الحداثة" (ص ١٠٥)، ويكاد هذا التعريف أن يقتصر عند مراد وهبة على النموذج الاشتراكى مادام الاغتراب الرأسمالى لايحقق العدالة الاجتماعية. وهنا نختلف مع الكاتب الكبير، لا لأن النموذج المتحقق من الاشتراكية فى الماضى القريب قد انهار بل لأن العلمانية بحد ذاتها ليست صيغة شرطية لنظام محدد. بل وهناك عدة تجليات للعلمانية كالديمقراطية والاشتراكية نفسها - لاتلتزم بنظام اقتصادى أو اجتماعى: فالعلمانية التركية تختلف عن العلمانية النازية أو العلمانية الستالينية، والأنواع الثلاثة تختلف بدورها عن العلمانية فى النظم الليبرالية غربية كانت أو شرقية كما هو الحال فى الهند. ذلك أن العلمانية ليست نظاما بل إحدى الآليات الديمقراطية، فهى ملازمة للديمقراطية والليبرالية أيضاً. وهاتان الخصيصتان تعرفهما الرأسماليات المنتجة المتقدمة، وقد تعرفهما فى المستقبل غير منظور نماذج اشتراكية لم نعرفها بعد لذلك فى العلمانية إحدى آليات أى نظام ديموقراطى ليبرالى وليست بالتالى "روح الحداثة" وإنما بالضرورة إحدى آلياتها. وفى هذا الإطار دإننى أجد فى الإمام محمد عبده الرمز الأكبر لأطروحة النهضة ومعادلتها

التوفيقية بين التراث والعصر ، فالرجل - وليس الطهطاوى - كان يمثل "الشريعة" التى تجسد مفهوم التراث والتى كان عليها أن تقبل أو ترفض "العصر" وكان أقصى ما توصل إليه محمد عبده أنه ليس فى الإسلام "سلطة دينية" كتلك التى عرفها الآخرون (يقصد الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى). وهو يخاطب تولستوى بالحكيم الجليل الذى أدرك "أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ولأن تكون ثمرته تعبا ترتاح به نفسه وسعيا يبقى ويرقى به جنسه" (ص ١٩٠) ثم يقول لتودستوى" كما كانت آراؤك ضياء يهتدى به الضالون كان مثالك فى العمل إماما يقتدى به المسترشدون. وكما كان وجودك توبيخا من الله للأغنياء كان مددا من عنايته للفقراء. وإن أرفع مجد بلغته وأعظم جزاء نلته هو هذا الذى سموه بالحرمان والإبعاد ، فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سواء اعتراف منهم وأعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين فاحمد الله على أن فارقوك بأقوالهم كما كنت فارقتهم فى عقائدهم وأعمالهم) (ص ١١٠) وقد اختتم محمد عبده رسالته إلى تولستوى قائلاً: "إذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسويه" ، فإنى لا أعرف من اللغات الأوربية سواها. وكانت الرسالة مؤرخة فى ٨ أبريل ١٩٠٤. وكان أحد المستشرقين من أصدقاء تولستوى كوكوريل - هو الذى حمل إليه الرسالة. وقد أجاب عنها تولستوى فى ١٢ مايو من العام نفسه قائلا: إن رسالة الشيخ الإمام قد "أتاحت له الاتصال برجل مستنير" رغم اختلاف العقائد التى تكثر" ولكن ليس هناك سوى دين واحد هو دين الحق آمل ألا أكون قد أخطأت إذا افترضت أن الدين الذى أومن به هو دينك الذى يرتكز على الاعتراف بالله وشريعته فى حب الغير ، وأن نتمنى للغير ما نتمناه

لأنفسنا . وأعتقد أن جميع المبادىء الدينية تندرج تحت هذا المبدأ كاليهودية والإبراهيمية والبوذية والمسيحيين والمحمديين . ...) وكلما كانت الأديان بسيطة اقتربت من هدفها المثالى وهو وحدة الناس جميعا . وهذا ما جعلنى أقدر خطابك وأود استمرار اتصالى بك". وفى الخاتمة يطرح تولستوى على الأستاذ الإمام سؤالا : ما رأيك فى عقيدة الباب، ومذهب بهاء الله وأنصاره؟ (ص١١٢و١١٣).

وليس هناك رد من محمد عبده إلى تولستوى، ولكن هناك رسالة من كوكوريل إلى تولستوى فى (٢٩ يونيو ١٩٠٦) يخبره فيها بأن الإمام قد توفى منذ عام. ويتساءل مراد وهبه: لماذا اختفى رد تولستوى من القاهرة، ولماذا لم يجب محمد عبده عليه؟ ويجيب بلسان مالك بن نبى المفكر الجزائرى الراحل بأن غياب الشرط الإيجابى، أى غياب النهضة الحقيقية هو غياب الخطوة الحقيقية لتحرير الإنسان. ويعلق "وغياب النهضة يعنى غياب التفكير النقدى الذى يعنى بدوره حضور المحرمات الثقافية" (ص ١١٥). وهى المحرمات التى من حقنا أن نفترض إنها قد حالت دون التواصل والتفاعل والحوار بين الرمز الأكبر لنهضتها الحديثة، وأحد كبار "المؤمنين" المعاصرين له.

ويميل مراد وهبة إلى أن سؤال تولستوى عن البهائية - التى كان يعرفها من المحرمات الثقافية التى ما كان الإمام محمد عبده سيجازف باقتحامها. ولست أرى ذلك، أو على الأقل فإنه ألحق هذا السبب بآخر هو نوع الإيمان عند تولستوى، فقد كان من الصعب - وقد بلغ هذا الحد من المساواة بين العقائد - أن يسلم الشيخ المصرى بأهمية الاستمرار فى الحوار. ذلك أن تأكيد الإمام على التوحيد والفطرة واختلاف تولستوى مع رجال الدين هو "كلام فى الفكر"

وليس تسويفا فقهيا لاستخدام التكنولوجيا. وما دام الكلام فى الفكر، فهناك سقف لاسبيل لاختراقه الذى نلتمس ارتفاعه فى حوار آخر للإمام مع المفكر السورى فرج انطون حول ابن رشد، أى أن ابن رشد يعود مرة أخرى محكا لهوية النهضة ومداها وما إذا كانت تفضى إلى التنوير أم أن حصادها الفعلى سيكون الظلام بغض النظر عن منجزاتها الكبيرة خلال فترات المد الوطنى.

وكان فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة قد نشر عام ١٩٠٣ كتابا عنوانه "ابن رشد وفلسفته" وقد انحاز انطون لابن رشد واستخلص من فلسفته - خاصة فى الحقيقة المزدوجة - ضرورة الفصل بين الدين والدولة وضرورة المساواة بين المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم. وأضاف أن للعقل دائرة وللقلب أخرى وأن العلم بطبيعته من صنع الدائرة الأولى، أما الثانية فهى مملكة الدين. و من المعروف أن هذه الأطروحة الرشدية قد أثرت فى توفيق الحكيم ويحيى حقى وزكى نجيب محمود على امتدادات معاصرة دون أن تفضى إلى غايتها المرجوة التى أنجزتها الرشيدية ذاتها فى أوروبا قبل ستة قرون . كان الزمن قد فات، وكان السقف الذى حدده الطهطاوى ومحمد عبده ومن جاءوا بعدهم قد ضاعف انخفاضه فوق "الرءوس" بحيث أضحت حرية الفكر غاية المنى للنخبة تحت السقف، فمن حاول رفع رأسه ملليمتراً واحداً كطه حسين اصطدم عقله بأسياخ الحديد حيا وميتا لذلك صارت حرية الفكر وليس حرية العقل هى أقصى ما تتمناه النخبة، تقليدا سارى المفعول إلى الآن. ولأن حرية "الفكر" تحت هذا السقف فقد تمت بمعزل عن الناس، بل وقد لايتحمس لها الناس فى أكثر الأحيان. ذلك أن حرية العقل كما يركز مراد وهبة فى العديد من الفقرات هى الحرية التى تبصر فى رجل الشارع الذخيرة الحية

للتنوير لأنها ترتبط لزوما بحياته اليومية.

وهكذا تزوج "الاكتفاء الذاتى" بـ "حرية الفكر" لتمتنع النهضة عن الانجاب، ولتزداد الفجوة بين النخبة والشارع اتساعا، ولتتمخض انكسارات النهضة فى قرن ونصف القرن عن السقوط المدوى.

(٩)

هذه اذن المعادلة التوفيقية التى طال استقصاؤنا لها، فهى تستهدف الفتوى الشرعية لاستخدام التكنولوجيا، وهو ما دعوناه زمنا بالتراث والعصر. ولكنها فى الأصل الأصيل هى "توفيق" بين الاكتفاء الذاتى والحرية الفكرية تحت سقف هذا الاكتفاء. واقع الأمر أن الاكتفاء الذاتى الذى يرتدى العصمة من الخطأ يحول دون الرؤية النقدية للأنا والآخر فلا يعرف التفاعل الذى يفضى إلى التركيب. والأخطر أنه ينفى الطرف الآخر فى معادلة التوفيق وهو حرية الفكر التى تبقى فى أحسن أحوالها أسيرة ارتفاع السقف. أما التكنولوجيا المقصورة من كلمة "العصر" فإنها بتفريغها من "الفكر" - ذروة العقلانية - تتحول عن وظيفتها المرتجاه فى الاستقلال وغايتها المأمولة فى التكافؤ والنِدّية إلى أن تصبح من أدوات التعبير، وتتخلى عن دورها الطبيعى فى تغيير القيم الاجتماعية فتزداد تخلفا بالرغم من حضورها و"استخدامها"، ونغدو "مسخَّرين" لها ولأصحابها فى دعم مجتمع استهلاكى ضعيف الإنتاج. يقع ذلك بالرغم من الادعاء اليومى بأن هذه التكنولوجيا "مسخَّرة لنا". ولعل الإدعاء هو نوع من التعويض الكلامى عن واقع صلب. وهذا التعويض الذى

آلت إليه الفتوى الشرعية فى مواجهة العصر وليس فى التوفيق معه. وهو الوجه الآخر لما آلت إليه الفتوى ذاتها من حرية الفكر إلى اغتيال المفكر.

لذلك فالتوفيق بين ما يسمى التراث وما سمى العصر ليس (حالة وسطية) كما كنا نظن ويحاول بعضنا أن يجد لها السند الشرعى القائل أننا أمة وسط. ليس من وسطية بين النهضة والسقوط أو بين التنوير والإظلام، وإنما الاكتفاء الذاتى المعصوم من التفاعل مع الخارجى أو الآخر أو المغاير - سمه ما شئت - هو صاحب المبادرة فى تقنين حرية الفكر بالحد من حرية العقل وهو الأمر الذى لايؤدى إلى أية وسطية، بل إلى أحادية طاغية ساحقة فى النهاية لأى توفيق ومناقضة جذريا لأى تركيب.

حرية العقل إذن ترادف سلطان العقل، وهى المقدمة المتصلة بنوعية النهضة التى تنشد التنوير الأمر الذى لم يحدث فى تاريخنا الفكرى الحديث إلا كومضات تبوق ثم تخبو إلى أن تنطفىء تحت السقف المنخفض على رؤوس النخبة والمجتمع على السواء. ومن هنا تشكلت عناصر "الاكتفاء الذاتى المعصوم" فى عقل النخبة والعقل الجماعى لرجل الشارع على السواء، بحيث استحالت :النهضة والسقوط" عاهة مستديمة فى مختلف مراحل التقدم التى أحررناها والتى كانت من الهشاشة بحيث أمكن لعناصر السقوط أن تنتصر فى النهاية.

هل هو قدر مقدور أن نبقي أسرى الانغلاق الذى أدعوه بالاكتفاء الذاتى المعصوم وما يرافقه من ظلام دون أمل فى الانفلات من هذه القبضة الجهنمية. هذا هو السؤال الذى يطرحه مراد وهبة فى صيغ مختلفة. وهو كعادته لايجيب على هذا السؤال المركزى، ولكنه يتلمس المعطيات الواحد بعد الآخر فى حياد

ظاهرى وموضوعية صارمة، ويترك لك أن تفكر.

لنقل إذن أن "التوفيق" حسب الهرمنيوطيقا نص غير أصيل، وبالتالى كلمة فاسدة، لأن التوفيق لايكون إلا بين طرفين أو عدة أطراف، فإذا نفى أحد الطرفين الطرف الآخر لايكون الأمر توفيقا بل تلفيقا.

ويستعرض صاحب "مدخل إلى التنوير" عدة أسماء فى تاريخنا الفكرى الحديث والمعاصر ليزيد الأمر وضوحا. من أمثال رفاعة الطهطاوى والعقاد ولويس عوض وهى مجرد أمثلة دالة على نقطة البدء، ونقطة الضعف ونقطة القوة. والقياس هو التنوير الذى يمكن استخلاص معالمه فى ثلاث كلمات: الأولى هى القانون، والثانية هى الطبيعة، والثالثة هى التربية.. فالقانون العلمى فى التاريخ والعلوم الطبيعية والاقتصاد والمجتمع هو الركيزة الأساسية فى "نور" عصر التنوير وهذا القانون فى أى عصر هو نسبى لأنه مرتبط أساسا بتطور المعرفة. وهو المقابل للمعجزة أو الصادفة العمياء، ولكنه أيضاً لايضمر "غاية" فى الظاهرة المكتشفة سواء كانت ظاهرة طبيعية أو ظاهرة إنسانية. القانون هو عقلنة الظواهر. ومهما تباعدت مجالات المعرفة كما هو الحال بين "روح القوانين" لمنتسكيو و"العقد الاجتماعى" لروسو "الثورة الأمم" لسميث، فإن القانون هو البنية العقلية التى تصوغه والأداة العقلانية لاكتشافه، إذ تؤكد هذه الأداة وتلك البنية أن العقل هو السلطان الذى لاسلطان عليه . وأما الطبيعة التى قد يختلف حولها فلاسفة التنوير باعتبار أن الإنسان جزء منها أو منفصل عنها، بل وباعتبار أن الإنسان نفسه جسم ونفس أو أنه ليس كذلك، هذه الطبيعة هى الكون والوجود الذى لاوجود سواه، لأنه الوجود الوحيد الذى يمكن لنا - بالعقل - أن نعرفه معرفة نسبية باعتبار كل

معرفة هى معرفة تاريخية. الطبيعة إذن أيا كان موقع الإنسان فيها ومنها هى المجال الوحيد للمعرفة الفلسفية وتبقى "التربية" التى تردد وقعها على طول الكتاب، فهى همزة الوصل بين فلسفة التنوير ورجل الشارع فإذا بقى التنوير مصباحا يضيء عقول النخبة وحدها، فإن رجل الشارع الذى يخضع عقله لسلاطين الظلام بمقدوره أن يطفىء الأنوار فى أى وقت، والأهم أن يحول دون التنوير والتغير الاجتماعى الملازم له. بل إن ظلام العقل الجمعى فى غياب "التربية" يهدد عقل النخبة ذاتها سواء بعزلها أو بتعميق الفجوة بينها وبين المجتمع ككل فيصبح رجل الشارع - بدلاً من أن يكون من قوي التغيير نحو الأفضل - من أقوى الدعائم لبنية السقف الذى يضاعف انخفاضه فوق "الرؤوس".

بهذه المقاييس يرى مراد وهبه الطهطاوى فى صورته الأقرب إلى الحقيقة، فبالرغم من أن أصداء التنوير كانت تضج بها فرنسا التى بعث إليها، فإنه لم يستفد سوى القشور التى "تنفع الإدارة والتكنولوجية، ومن هنا أرى أن الإمام محمد عبده هو الرائد الأهم موضوعيا للنهضة التى سقطت لأنه هو - وليس الطهطاوى - الذى حدد السقف والمعيار. وهكذا يغدو "الإصلاح الدينى" الذى كرس له محمد عبده الفكر والعقل هو نقطة البدء، أو ما ندعوه بالتراث، بينما تغدو التكنولوجيا التى لم يكن الطهطاوى من المتخصصين فيها هى الطرف الآخر الذى دعوناه زمناً طويلاً بالعصر فى معادلة التوفيق بينهما. ولكن الأسبقية والسيادة تظل للشيخ الإمام. فلاتكنولوجيا بغير الفتوى الشرعية. والتكنولوجيا هنا تتجاوز مدلولها المباشر إلى النظم الإدارية والتعليمية وبقية أدوات الحكم السياسي والمجتمع الاستهلاكى، طالما ظل "الاختراع" العملى

بمعزل عن الكشف الفلسفى.

وبينما التقط مراد وهبه بعقليته الفلسفية المضيئة كتاباً صغيراً شبه مجهول للويس عوض هو "المسرح المصرى" دليلا على استنارة الرجل - إذ فسر لويس عوض موت المسرح المصرى بنشأته فى أحضان الديانة المصرية القديمة وازدهار المسرح اليونانى بإخراجه من المعابد - فقد ظلم العقاد حين اختار له كتاب "تذكار جيتى" لأن هناك فى واقع الأمر أكثر من عقاد وأكثر من كتاب لايخلو من ومضات التنوير.

ويختتم الدكتور مراد وهبه كتابه المهم بإعلان الاشكالية التى ظلت مضمرة طوال الوقت، وهى أنه "ثمة رأى شائع يقول بأن مصر قد مرت بعصر التنوير منذ مائة عام. وهذا الرأى قد يبدو صادقا، ومع ذلك ففى إطار هذا البحث هو موضع شك" (ص٢٠٠).

لماذا؟

لأن التنوير وإن لم يكن مرادفا للعلمانية، فإنه نقيض الدوجماطيقية (اليقين، الثبات، الحتمية، المطلق)، ومن ثم فالتنوير الذى يلازم ما هو نسبى يفضى بالضرورة إلى العلمانية وهو الأمر الذى لم يحدث فى بلادنا أو ثقافتنا.

ومن هنا الأهمية القصوى للكتاب "مدخل إلى التنوير" فهو ليس كتابا.. وإنما هو برنامج عمل.

مؤلفات
الدكتور غالى شكرى

١ ـ سلامة موسى وازمة الضمير العربى.
- الطبعة الأولى ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ١٩٦٢
- الطبعة الثانية ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ١٩٦٥.
- الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥.
- الطبعة الرابعة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٣.

٢ ـ ازمة الجنس فى القصة العربية.
- الطبعة الأولى ـ دار الآداب ـ بيروت ١٩٦٢.
- الطبعة الثانية ـ دار الكاتب ـ القاهرة ١٩٦٧.
- الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨.
- الطبعة الرابعة ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩١.

٣ ـ المنتمى ـ دراسة فى أدب نجيب محفوظ .
- الطبعة الأولى ـ مكتبة الزنارى ـ القاهرة ١٩٦٤.
- الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩.
- الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٢.
- الطبعة الرابعة ـ مكتبة مدبولى ـ القاهرة ١٩٨٧.
- الطبعة الخامسة ـ مكتبة أخبار اليوم ـ القاهرة ١٩٨٨.

٤ ـ ثورة المعتزل ـ دراسة فى أدب توفيق الحكيم.
- الطبعة الأولى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٦.

- الطبعة الثانية - دار ابن خلدون - بيروت ١٩٧٦.
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢.

٥ - ماذا أضافوا إلى ضمير العصر؟
- الطبعة الأولى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧.

٦ - أمريكا والحرب الفكرية .
- الطبعة الأولى - دار الكاتب العربى للنشر - القاهرة ١٩٦٨.

٧ - شعرنا الحديث ...إلى اين؟
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٦.
- الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨.
- الطبعة الثالثة - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١.

٨ - أدب المقاومة .
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠.
- الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٩.

٩ - مذكرات ثقافة تحتضر .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠.
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤.

١٠ - معنى المأساة فى الرواية العربية .
- الجزء الأول - الرواية العربية فى رحلة العذاب.
الطبعة الأولى - عالم الكتب - القاهرة ١٩٧١.
الطبعة الثانية - دار الآناق الجديدة - بيروت ١٩٨٠.

١١ ـ العنقاء الجديدة صراع الأجيال فى الأدب المعاصر .
ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧١.
ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧.
ـ الطبعة الثالثة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣.

١٢ ـ ذكريات الجيل الضائع .
ـ الطبعة الأولى ـ وزارة الإعلام العراقية ـ بغداد ١٩٧٢.
ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤.

١٣ ـ ثقافتنا بين نعم ولا .
ـ الطبعة الأولى ـ دارالطليعة ـ بيروت ١٩٧٢.
ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤.
ـ الطبعة الثالثة ـ الثقافة الجماهيرية ـ القاهرة ١٩٩١.

١٤ ـ التراث والثورة .
ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣.
ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩.
ـ الطبعة الثالثة ـ دار الثقافة الجديدة ـ (تحت الطبع).

١٥ ـ عروبة مصر وامتحان التاريخ .
ـ الطبعة الأولى ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٧٤.
الطبعة الثانية ـ دارالآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١.

١٦ ـ ماذا يبقى من طه حسين .
ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسط
بيروت ١٩٧٤.
ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٥.

١٧ ـ **من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .**

ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ .

١٨ ـ **عرس الدم فى لبنان .**

ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٦ .

١٩ ـ **غادة السمان بلا أجنحة .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٠ .

٢٠ ـ **يوم طويل فى حياة قصيرة .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

٢١ ـ **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة الثانية ـ دارالطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الثالثة ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الرابعة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩٢ .

٢٢ ـ **الثورة المضادة فى مصر .**

ـ الطبعة العربية الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة العربية الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٣ .

ـ الطبعة الثالثة ـ كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٨٧ .

ـ الطبعة الفرنسية الأولى ـ دار لوسيكومور ـ باريس ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الإنجليزية الأولى ـ دار زد ـ لندن ١٩٨١ .

٢٣ - الماركسية والأدب .

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

٢٤ - اعترافات الزمن الخائب .

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدارالعربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

٢٥ - انهم يرقصون ليلة راس السنة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠ .

ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢ .

٢٦ - محاورات اليوم السابع .

دراسات عن مصر فى الأدب العربى الحديث.

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٠ .

٢٧ ـ البجعة تودع الصياد .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١ .

٢٨ ـ دفاع عن النقد ـ خلفية سوسيولوجية .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١.

ـ الطبعة الثانية ـ (تحت الطبع).

٢٩ ـ محمد مندور الناقد والمنهج .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١.

٣٠ ـ بلاغ إلى الراى العام .

ـ الطبعة الأولى ـ دار أخباراليوم ـ القاهرة ١٩٨٨ .

٣١ ـ دكتاتورية التخلف العربى .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٦ .

ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ .

٣٢ ـ الثقافة العربية فى تونس ـ الفكر والمجتمع .

ـ الطبعة الأولى ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ١٩٨٦ .

٣٢ ـ مواويل الليلة الكبيرة ـ رواية .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٥ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار التونسية ـ تونس ١٩٨٦ .

٣٤ ـ مرآة المنفى ـ أسئلة فى ثقافة النفط والحرب .

ـ الطبعة الأولى ـ دار رياض الريس للنشر لندن ١٩٨٩ .

ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩٤ .

٣٥ ـ برج بابل ـ النقد والحداثة الشريدة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار رياض الريس للنشر ـ لندن ١٩٨٩ .

ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٤ .

٣٦ ـ اقواس الهزيمة ـ وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر للدراسات. ـ القاهرة ١٩٨٩ .

٣٧ ـ اقنعة الإرهاب ـ البحث عن علمانية جديدة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر للدراسات والننشر ـ القاهرة ١٩٩٠ .

ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩٢ .

٣٨ ـ نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .

ـ الطبعة الأولى ـ الهيئة العامة للإستعلامات ـ القاهرة ١٩٨٨ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الفارابى ـ بيروت ١٩٩٠.

٣٩ ـ **توفيق الحكيم ـ الجيل والطبقة والرؤيا .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الفارابى ـ بيروت ١٩٩٣.

٤٠ ـ **الأقباط فى وطن متغير .**

ـ الطبعة الأولى ـ كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٩٠.

ـ الطبعة الثانية ـ دارر الشروق ـ القاهرة ١٩٩١.

٤١ ـ **بداية التاريخ من زلزال الخليج إلى زوال السوفيات .**

ـ دار سعاد الصباح ـ القاهرة ١٩٩٢.

٤٢ ـ **يوسف إدريس فرفور خارج السور .**

ـ مكتبة المستقبل ـ القاهرة والاسكندرية ١٩٩٤.

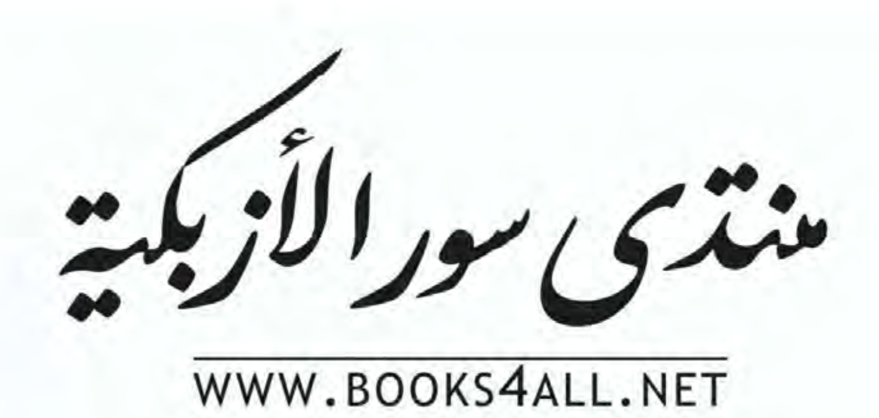
٤٣ ـ **الحلم اليابانى .**

ـ مكتبة المستقبل ـ القاهرة والاسكندرية ١٩٩٤.

٤٤ ـ **الخروج على النّص .**

ـ دار سينا ـ القاهرة ١٩٩٤.

رقم الايداع ٩٤/١١٦٠٥



الأمل للطباعة والنشر ت: 3904096